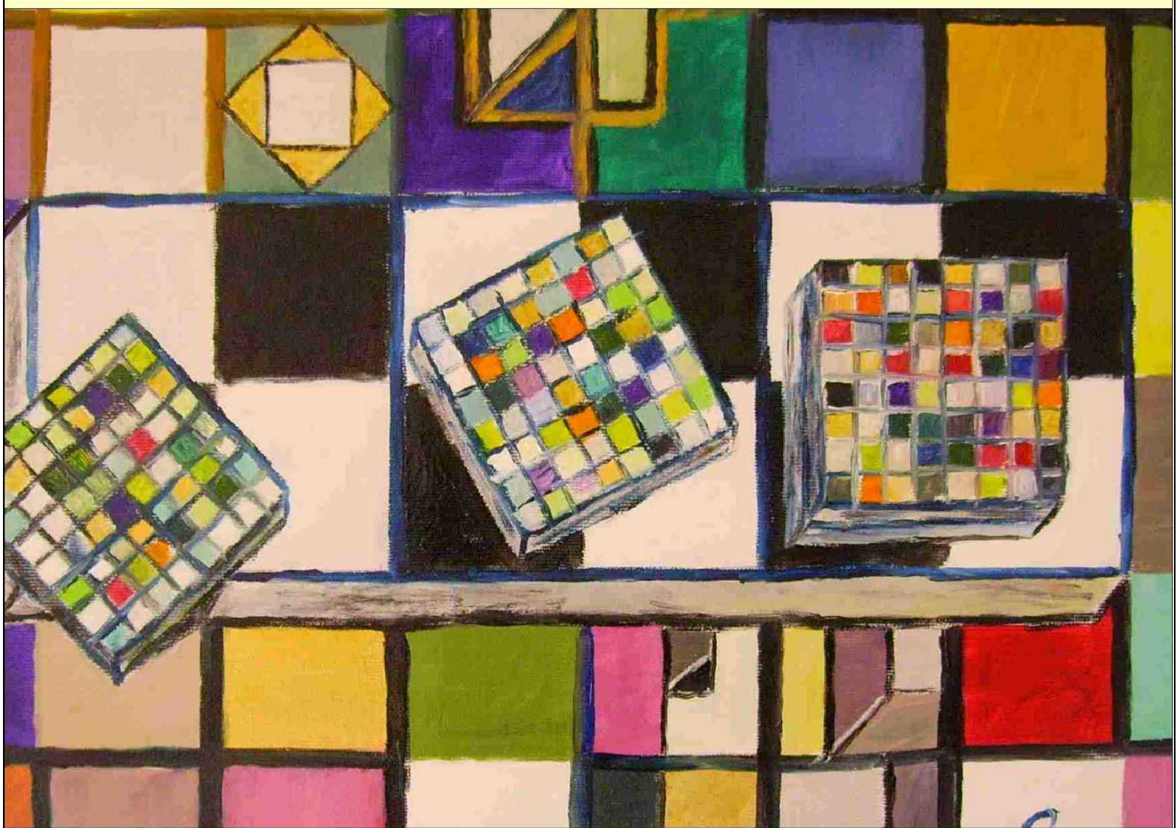
Fericirea, suferinţa, plăcerea şi „indiferenţa”



Radu Lucian Alexandru

Radu Lucian Alexandru

Fericirea, suferința, plăcerea şi „indiferența”

E-mail: radu.lucian.alexandru@gmail.com
Web page: radu-lucian-alexandru.blogspot.ro

Ilustrația copertei: Radu Lucian Alexandru

Alba Iulia
2013

Cuprins

Introducere

1. Precizări introductive

În această lucrare sunt prezentate şi analizate critic diferite aspecte importante ale unor concepţii etice antice, anume cele specifice lui Aristotel, buddhismului, lui Epicur şi stoicismului. Aceste concepţii sunt abordate din perspectiva a patru repere majore ale moralei (antice): fericirea, suferinţa, plăcerea şi „indiferenţa" – fiecare dintre ele având o importanţă mai mare sau mai mică în cadrul celor patru viziuni etice, alături de alte aspecte ale moralei cum sunt cele de „bine" şi „rău", „virtute" şi „viciu", „folos" şi „armonie" etc.

Nu am avut în vedere, în mod direct, realizarea unei „prezentări de manual" (a vieţii autorului, a operei în ansamblu, a viziunii lui morale...), ci am urmărit mai mult o abordare critică a textelor etice supuse analizei. Această critică a presupus însă, în mod evident, şi o prezentare prealabilă cât mai corectă şi mai fidelă a poziţiei criticate – prezentare pe care am preferat să o realizez, de obicei, prin alegerea unor citate din operele autorilor vizaţi sau/ şi a unor citate din alţi autori care le-au prezentat/ analizat primilor doctrina şi, mai rar, prin prezentarea „rezumată" a acestei poziţii. De asemenea, anumite aspecte biografice au fost menţionate, atunci când ele s-au dovedit a avea o oarecare relevanţă pentru (şi în legătură cu) ideile susţinute de un autor sau altul.

O astfel de „prezentare de manual" a fost făcută, cu mai mult sau mai puţin succes, de foarte mulţi autori până în prezent – însă „aspectul critic" pe care îl putem găsi în aceste „prezentări" a fost şi este, de cele mai multe ori, superficial şi grăbit... sau chiar este evitat, aproape în întregime, cu o maximă „delicateţe"... De multe ori însă, „munca de cercetare" este mult mai potrivită „criticii" decât „reproducerii" (didactice) a spuselor unui autor sau altuia. Progresul (atât cât este posibil în filosofie) se face, la fel ca în ştiinţă, mai ales prin corectarea erorilor şi nu prin re-prezentarea lor relativ necritică...

(Bergson: *„Pentru a repeta, pentru a imita, pentru a te încrede, este suficient să te laşi în voia lucrurilor; căci doar critica necesită efort."*[1])

(Teodor Vidam: *„Simularea, imitaţia, mimetismul, ajută la conservare, la imaginea a ceea ce vrea să pară cineva, dar nu la o înfăptuire de ordin creativ."*[2])

1 Bergson, Henri, 1992, *Cele două surse ale moralei şi religiei*, Editura Institutul European, Iaşi, p. 134.

2 Vidam, Teodor, 2007, *Dimensiuni ale eticii comunicării şi mass-media*, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, p. 21.

Dată fiind întinderea subiectelor abordate, am insistat mai mult pe o bibliografie „primară” decât pe una „secundară”... De altfel, o parcurgere „completă” a unei bibliografii legate de etica lui Aristotel, Buddha, a lui Epicur sau a stoicilor ar fi destul de dificil de realizat, într-un timp rezonabil, dată fiind mărimea considerabilă a acesteia...

Acestea fiind spuse, se prea poate ca anumite critici făcute acestor autori să semene cu critici formulate şi de alţii (lucru uneori subliniat prin citate elocvente – anume, atunci când ele mi-au fost cunoscute) şi este posibil şi ca anumite critici să fie chiar originale, aducând un plus de lumină în înlăturarea greşelilor de percepţie şi raţionament specifice anticilor luaţi în considerare.

Sunt prezentate, pe cât e cu putinţă, „vorbele autorului” sub forma unor citate şi, foarte rar, a unor reformulări, din grija de a nu i le „denatura” în cursul demersului critic şi pentru a crea astfel posibilitatea unei „analize pe text” cât mai exacte şi mai detaliate.

O parcurgere a citatelor selectate, în cele mai multe cazuri, îl poate familiariza relativ bine pe cititor cu poziţia autorului studiat, atât din prisma propriei sale opere, cât şi din prisma altor cercetători ai operei sale, care au prezentat în sinteză anumite aspecte ale acesteia.

Am încercat deci, pe cât posibil, să identific punctele principale ale unui „sistem etic” şi să le analizez cât mai detaliat corespondenţa lor posibilă cu realitatea evidenţei, posibilele contradicţii, coerenţa internă, claritatea exprimării şi profunzimea expunerii.

Vechimea textelor abordate şi, uneori, lipsa unor surse mai complete de documentare asupra operei unor autori, precum şi problemele legate de traducere pot ridica numeroase dificultăţi de înţelegere şi interpretare, dar, în această lucrare, nu mi-am propus să aflu „ce a vrut să spună autorul” atunci când nu e prea clar „ceea ce el a spus”, ci doar să analizez critic textul lui (respectiv alte texte scrise în relaţie cu acest text), în forma (sau formele) în care el a ajuns să-mi fie cunoscut...

Şi de multe ori, oricât de bine intenţionat aş fi fost, am putut constata, în textele studiate, o mare doză de incoerenţă, neclaritate, utopie, contradicţie, aberaţie şi superficialitate...

În ce priveşte „stilul critic” abordat, am preferat o abordare vie, dinamică şi „implicată” unei abordări seci şi uscate, concesive şi nepăsătoare... fără însă a pierde din vedere o oarecare detaşare şi obiectivitate mereu necesare unei analize „critice constructive”...

(Ortega Y Gasset: […] *„intenția mea e să sugerez că starea de spirit în care trebuie să se facă filosofie este libertatea minții în care obişnuim să ne jucăm şi nu patetismul neliniştit care ne cuprinde când simțim că trăim profund.”*[3])

2. Scopurile cercetării

Printre scopurile propuse în cercetarea temei abordate s-au aflat şi următoarele:

– identificarea şi analiza critică a principalelor elemente constitutive ale doctrinelor etice cercetate;

– evidențierea critică a viziunii pe care Aristotel a avut-o asupra fericirii, Buddha şi buddhiştii asupra suferinței, Epicur asupra plăcerii şi stoicii asupra „indiferenței” (față de cele considerate de ei ca fiind „indiferente”);

– identificarea unora din sursele de inspirație şi influență care au acționat asupra autorilor cercetați;

– evidențierea unor erori de judecată şi percepție prezente în textele cercetate şi corectarea lor; observarea unor incoerențe şi denunțarea lor; constatarea unor tratări superficiale şi înlăturarea lor printr-o privire mai de profunzime a temelor considerate spre analiză.

3. Tema de cercetare

Tema aleasă spre cercetare, deşi se concentrează pe modul cum vedeau unii autori antici „fericirea”, „suferința” sau „plăcerea”, este de maximă actualitate, pentru că în domeniul moralei practice fericirea şi suferința, respectiv plăcerea şi durerea constituie unele din reperele cele mai demne de luat în considerare (alături de altele precum funcționalitatea, utilitatea, armonia, corectitudinea, dreptatea, libertatea etc.) în aprecierea şi diferențierea „binelui” de „rău” şi a „virtuților” de „vicii”...

Ea este de actualitate şi pentru că o parte din confuziile, incoerențele şi „ezitările” filosofice legate de aceste noțiuni de bază ale moralei mai sunt încă „propagate” în mediul filosofic, de prea multe ori, fără o analiză critică adecvată, ducând astfel la unele confuzii morale (prezente) inutile şi la întrebări etice (prezente) care denotă doar o privire superficială acordată fenomenului eticii şi moralei practice şi practicabile...

3 Gasset, Jose Ortega Y, 1999, *Idei şi credințe*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, p. 77.

(Bergson: […] *„nu există moralitate completă fără de reflecție, analiză, discuții cu ceilalți și cu tine însuți.”*[4])

Interesul pentru tema tratată în acestă lucrare este dat şi de faptul că am publicat în 2005 cartea *Sistemul psihic*, republicată sub o formă uşor modificată în 2009 cu titlul *Etica Armoniei* în care este prezentată o privire destul de clară şi de coerentă asupra rolului pe care „fericirea” şi „plăcerea”, respectiv „durerea” („fizică”) şi „suferința” („psihică”) îl joacă în semnalizarea unui proces de refacere/ restaurare a unei funcționari optime, respectiv în semnalizarea unor disfuncționalități prezente în funcționarea psihică, corporală şi socială a omului.

Multe din observațiile făcute în prezenta lucrare asupra acestor repere majore ale moralei îşi găsesc o tratare mai largă în cartea *Etica Armoniei* pe care cititorul interesat este invitat să o lectureze pentru o mai bună lămurire asupra legăturilor evidente pe care semnalele psihice specifice unor emoții „negative”, respectiv „pozitive”, observate ca reprezentând o stare de suferință (agitație, nelinişte, stres, nefericire, tristețe etc.), respectiv de fericire (elan, entuziasm, veselie, mulțumire, încântare etc.) o au cu anumite raționamente „greşite”, respectiv „corecte” şi cu acțiunile „rele”, respectiv „bune” legate de ele...

4. Despre necesitatea demersului critic în ştiință şi filosofie

4.1 Particularul şi generalul

În ştiință pentru a arăta valoarea de adevăr a unei afirmații/ teorii cu pretenții de aplicabilitate universală (ca de exemplu: „toate lebedele sunt albe” sau „orice virtute/ fericire/ plăcere/ utilitate/ datorie/ lege/ libertate e „bună” (întotdeauna şi din orice punct de vedere)”) nu trebuie să căutăm să găsim şi să confirmăm toate cazurile particulare cuprinse într-o afirmație care generalizează, pentru că acest lucru este de cele mai multe ori, dacă nu imposibil, cel puțin foarte greu de realizat datorită consumului mare de timp şi de resurse pe care îl implică. Este destul dacă prezentăm un număr suficient de cazuri, pe baza unor eşantioane statistic reprezentative, care să ne confirme teoria şi mai ales dacă nefiind dogmatici în legătură cu conținutul ei, suntem mereu dispuşi şi dornici să căutăm şi să

4 Bergson, Henri, 1992, *Cele două surse ale moralei și religiei*, Editura Institutul European, Iaşi, p. 100.

găsim acele cazuri care ar putea să infirme teoria propusă (sau să-i limiteze aria de aplicabilitate/ cuprindere).

Adică, observarea a zeci, sute şi chiar mii de cazuri particulare care confirmă o teorie generală nu este suficientă pentru a ne convinge de adevărul ei absolut (această observare ne poate arăta doar existența unui adevăr relativ cu o mai mare sau mai mică probabilitate de manifestare)... Dar este suficientă observarea unui singur caz, bine documentat, care o infirmă, pentru a arăta că ea nu este adevărată (e suficient să găsim o singură „lebădă neagră” pentru a demonstra că propoziția „toate lebedele sunt albe” este falsă, respectiv să găsim o singură virtute/ fericire/ plăcere/ utilitate/ datorie/ lege/ libertate care e în mod evident „rea” (la un moment dat, dintr-un punct sau altul de vedere) pentru a arăta că afirmația „orice virtute/ fericire/ plăcere/ utilitate/ datorie/ lege/ libertate e „bună” (întotdeauna şi din orice punct de vedere)” este falsă.)

Demersul esențial specific omului de ştiință sau filosofului nu este deci acela de a căuta să se auto-înşele pe sine alegând din mulțimea „probelor” care îi stau la dispoziție doar pe acelea care confirmă teoria/ afirmația sa (sau a altuia) şi ignorându-le pe cele contrare acesteia... El este dator să caute în mod sincer probe care să infirme o teorie sau alta (adică să fie cât mai critic cu acea teorie) şi dacă găseşte una singură, acea teorie generalizatoare poate fi considerată ca fiind invalidată.

(Popper: [...] *„dacă nu suntem critici la adresa teoriilor vom găsi întotdeauna ceea ce dorim: dacă vom căuta confirmări, le vom găsi şi vom evita să vedem, iar atunci nu vom găsi orice ar putea dăuna teoriei noastre favorite.”*[5])

Teoriile morale antice (respectiv diferite aspecte ale lor) propuse de diferiți filosofi nu pot fi considerate ca fiind valide, dacă găsim şi un singur caz care le infirmă în mod vădit. Afirmațiile unora despre virtute, plăcere, fericire, suferință etc. (de exemplu, cele care văd în virtute doar o „medie/ mijloc”, cele care consideră „suferința” ca find ceva de eliminat complet şi definitiv sub orice formă a ei, cele care consideră „plăcerea” ca fiind singurul criteriu posibil de orientare morală sau care consideră „indiferența față de indiferente” ca fiind o specie „virtuoasă” de comportament moral) pot fi arătate, în cele mai multe cazuri, ca fiind false prin indicarea clară a unor cazuri particulare care infirmă teoria lor generalizatoare.

5 Popper, Karl R., 1996, *Mizeria istoricismului*, Editura All, Bucureşti, p. 96.

Teoriile morale şi afirmațiile cu conținut moral formulate de autorii tratați în această lucrare (Aristotel, Buddha şi buddhiştii, Epicur şi stoicii) sunt deci prelucrate critic cu scopul de a li se identifica valoarea de adevăr, de cele mai multe ori, subliniindu-li-se neajunsurile şi neconcordanțele pe care acestea le au în raport cu realitatea specifică evidenței empirice şi raționale (logice).

Doar acest examen critic sever ne poate ajuta „să despărțim grâul de neghină" şi să facem paşi serioşi în aprecierea la justa valoare a „înțelepciunii" anticilor şi a conceptelor şi realităților caracteristice unor repere majore ale eticii cum sunt cele specifice „fericirii", „suferinței" şi „plăcerii".

4.2 Etica şi „ştiința pozitivă"

Atitudinea ştiințifică presupune atenție maximă la detalii, abordare critică desprinsă de orice element mitic, „metafizic" şi „supranatural", efectuarea de experimente riguroase prin care să fie testate ipotezele emise, căutarea activă a unor cazuri de infirmare a acestora, aplicarea practică a rezultatelor cercetării...

(John Stuart Mill: *„Elementul practic trebuie în speță să nu fie niciodată pierdut din vedere şi să fie folosit ca test pentru a judeca valoarea potrivită a măsurilor orientate către înfrângerea dificultăților."*[6])

Cercetarea serioasă în domeniul moralei nu poate fi desprinsă de caracteristicile specifice „ştiinței pozitive". Ea nu trebuie să se piardă în speculații rupte de realitate sau, chiar mai grav, aflate în contradicție cu evidența.

(D.D. Roşca: *„Condiție absolut indispensabilă a funcționării şi existenței rațiunii fiind existența concretă a datelor diverse. Rațiunea ia doar naştere exercitându-se tocmai asupra concretului dat."*[7])

Mulți vorbesc de „înțelepciunea filosofilor antici" în condițiile în care sunt suficiente dovezi care ne arată lipsa lor de „înțelepciune" în foarte multe domenii – ei vorbesc despre mulți dintre „gânditorii antici" considerându-i „filosofi", adică „iubitori de înțelepciune", când ei de fapt, în foarte multe cazuri şi de foarte multe ori, sunt doar iubitori de confuzie, superficialitate, incoerență, contradicție şi neadevăr.

6 Mill, John Stuart, 1996, *Despre libertate*, Editura Eminescu, Bucureşti, p. 202.
7 Roşca, D. D., 2010, *Existența tragică*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, p. 86.

(Ortega Y Gasset: *„Deziluzia este fecundă şi poartă întotdeauna în sine un principiu de eliberare. Este o deşteptare amară, dar deşteptare.”*[8])

Înțelepciunea antică este de foarte multe ori doar o joacă copilărească de-a înțelepciunea, doar o încercare de multe ori ridicolă de imitare a înțelepciunii, iar entuziasmul infantil de ridicare în slăvi a acestei „înțelepciuni” a anticilor, pe care unii îl afişează, de multe ori nu ne arată decât că mintea admiratorilor este şi ea blocată în tot felul de confuzii şi contradicții similare cu ale acelora pe care ei îi admiră, aproape în mod necondiționat...

Teoriile morale antice au fost create într-un context cultural, social, ecologic, religios, istoric, ştiințific, artistic, politic şi „moral” specific „lumii antice” şi astfel de multe ori au fost influențate de greşelile de apreciere a realității făcute de toți anticii (sau doar de majoritatea lor) în aceste domenii.

4.3 „Critica neiertătoare”

Critica care infirmă o teorie/ afirmație/ propoziție generalizatoare nu este obligată să pună o altă teorie în locul celei pe care ea o dovedeşte ca fiind eronată. Observațiile empirice şi argumentele raționale care arată că o teorie este falsă trebuie să fie adevărate, dar ele nu trebuie să fie întotdeauna suficient de „complete” încât să poată să conducă la constituirea unei teorii alternative celei criticate.

Cu alte cuvinte, ştiința prețuieşte foarte mult şi „critica de dragul criticii” şi nu doar „critica constructivă”, pentru că ea ne ajută uneori chiar foarte mult să separăm adevărul de fals şi aparența de realitate – şi aceeaşi prețuire ar trebui să o arate şi filosofia acestei critici acerbe, acide, necruțătoare, dacă vrea să fie ceva mai mult decât o „istorie a filosofiei” sau decât o „istorie a aberațiilor filosofice”.

(John Stuart Mill: *„Acest spirit critic, de controversă, atât de indispensabil, dar atât de anevoie de căpătat, atunci când lipseşte într-o societate, mi se pare o nenorocire, şi o absurditate să-l respingem, atunci când ni se oferă în mod spontan.”*[9])

Critica corectă şi neiertătoare ne ajută să nu ne amăgim singuri cu false teorii, respectiv să nu ne înşelăm singuri că am fi găsit sau că susținem o teorie explicativă corectă a unui

8 Gasset, Jose Ortega Y, 1999, *Idei şi credințe*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, p. 85.
9 Mill, John Stuart, 1996, *Despre libertate*, Editura Eminescu, Bucureşti, p. 91.

aspect sau altuia al realităţii, mai ales în condiţiile în care această critică scoate la iveală nenumărate probe empirice şi argumente logice care infirmă acea teorie.

Prin urmare, progresul în căutarea şi găsirea adevărului este nedezlipit de critică şi critica este nedezlipită de căutarea lui sinceră şi de găsirea lui – chiar dacă nu într-o formă absolută, ci doar într-o formă relativă (dar mult mai probabilă şi realistă decât altele) şi chiar dacă nu în mod „definitiv", ci doar până la „proba contrarie"...

4.4 Probleme de traducere, reformulare şi interpretare

Această critică nu este însă suficient să fie una superficială, grăbită, expeditivă – ea trebuie dezvoltată pe larg, în profunzime, cu atenţie la detalii, fără grabă şi într-o manieră cât mai complexă pentru a-şi putea produce cât mai bine efectul ei curativ, efectul de înlăturare temeinică a erorilor pe care ea le constată în aprecierea pe care unii sau alţii o au asupra diferitelor aspecte ale realităţii.

Şi pentru că în filosofie avem de-a face cu afirmaţii şi negaţii destul de sensibile spre denaturare, uneori chiar şi la cea mai mică încercare de alterare a lor prin rezumare sau reformulare, este bine să folosim citate cât mai exacte şi cât mai reprezentative pentru ideea supusă criticii pentru a nu falsifica poziţia criticată şi pentru a permite o analiză critică cât mai detaliată a lor.

De multe ori reformularea unor argumente prin rezumarea sau prin „explicarea" lor („pe înţelesul celor care n-o pricep") nu face decât să denatureze şi să modifice, uneori în mod esenţial, conţinutul originar, pe care pretinde că-l expune în mod fidel.

Înainte de a purcede la demersul critic este deci important să ne asigurăm că înţelegem şi că redăm cât mai fidel ideea sau teoria supusă criticii şi acest lucru îl putem face cel mai bine, de cele mai multe ori, doar prin citarea exactă a poziţiei criticate.

Acolo unde există, „problemele de traduce", în mod evident, pot face ca acest deziderat să fie destul de dificil de atins, traducerea fiind de cele mai multe ori deja o problemă de „interpretare".

Această problemă poate fi oarecum depăşită prin consultarea mai multor traduceri alternative şi a mai multor interpretări a acestor traduceri sau a textelor originale, respectiv prin consultarea şi redarea şi a altor afirmaţii făcute de autorul cercetat în legătură cu subiectul tratat (care pot să confirme sau să infirme o anumită „interpretare"), pentru a ne asigura că redăm cât mai fidel posibil poziţia pe care urmează să o criticăm.

De multe ori este cazul că această „poziție” este relativ confuză şi chiar contradictorie – iar acest lucru poate fi revelat cel mai bine prin identificarea şi redarea unor citate elocvente care evidențiază această stare de confuzie şi neclaritate pe care poate să o aibă un anumit text filosofic.

Indiferent însă de modul de constituire a unui text, odată creat şi publicat, el poate fi supus criticii exact în forma lui de exprimare, pentru că eroarea/ greşeala subliniată de critică este tot eroare, fie că este o eroare a autorului tradus, fie că este o eroare a celui care l-a tradus, fie a celui care l-a „interpretat” sau „rezumat” – iar erorile/ greşelile trebuie subliniate pentru a fi corectate, indiferent de forma sub care se manifestă.

Când există „probleme de traducere” pot apărea dificultăți în a identifica „poziția autorului”, dar, relativ independent de aceste probleme, de multe ori, a căuta „poziția exactă” pe care un autor antic a avut-o în legătură cu o problemă sau alta pare a fi doar a căuta o himeră: lipsa textelor originale în unele cazuri, multiplele procese de copiere şi „prelucrare” prin care au trecut textele de-a lungul timpului şi mai ales, acolo unde există, exprimările superficiale, incoerente, neclare sau contradictorii fac ca această „poziție”, de foarte multe ori, să fie destul de greu de identificat (şi uneori chiar imposibil).

De aceea, de cele mai multe ori, nu trebuie să ne lăsăm deloc furați de tentația de a urmări o astfel de himeră, mai ales în speranța că vom găsi ceva care să „justifice” şi să „explice” erori evidente de apreciere a realității pe care le putem constata în anumite texte scrise de (sau despre) un autor „preferat”.

Este bine astfel, ca uneori, să ne concentrăm critic, nu atât pe un autor, cât pe forma sub care ideile atribuite unui autor au ajuns până la noi, deoarece această formă ne influențează sau poate să ne influențeze, în mod direct, pe noi sau pe alții – şi ea trebuie analizată critic pentru a nu permite eventualelor erori care (din diferite motive) sunt prezente în ea să ne inducă în eroare, pozând sub forma unor adevăruri.

4.5 Dezvoltarea „spiritului critic”

Demersul critic, pe lângă că are o utilitate „exterioară” în identificarea şi corectarea erorilor altora, are şi o mare utilitate „interioară” care constă în formarea şi dezvoltarea în noi a „spiritului critic” – şi din această perspectivă orice pretext şi orice motiv am avea pentru a începe un demers critic asupra unei poziții teoretice exprimate oral sau în scris este un pretext bine venit care trebuie fructificat la maxim.

Cel care se obişnuieşte cu critica se obişnuieşte cu exigenţa în exprimare şi în gândire.

(Popper: *„Dar pentru ca critica să nu devină vorbărie goală, ea trebuie să fie disciplinată. Este foarte important să învăţăm să vorbim şi să scriem pe cât de simplu şi de clar posibil."*[10])

Critica atentă la detaliile unui text nu este chiar deloc de lepădat, chiar dacă au trecut zeci de ani, sute de ani sau chiar milenii de la elaborarea lui şi astfel, teoretic (şi uneori şi practic), l-au mai abordat critic şi alţii înaintea noastră – mai întâi, pentru că, de obicei, majoritatea acestor abordări critice reformulează şi denaturează (uneori în mod intenţionat) poziţia pe care o critică; apoi, pentru că ele, de cele mai multe ori, sunt superficiale şi grăbite şi în cele din urmă, pentru că o critică cât mai atentă la text (şi mai bine distanţată de „interpretările" pe care alţii le-au făcut acelui text) poate descoperi multe erori şi neajunsuri anterior nedescoperite, respectiv insuficient subliniate.

Iar în măsura în care aceste critici se regăsesc şi la alţi cercetători ai teoriilor şi textelor respective acest lucru nu poate decât să întărească „puterea de convingere" pe care aceste critici pot să o aibă, chiar dacă „argumentul autorităţii" şi al „mulţimii" nu este întotdeauna un argument prea convingător în ştiinţă şi în filosofie.

5. Umorul şi ironia

Rolul umorului şi al ironiei, al caricaturizării şi ridiculizării, deşi nu este nici esenţial şi nici obligatoriu pentru un demers critic solid, poate de foarte multe ori să fie unul foarte important, deoarece de multe ori această caricaturizare are puterea de a reduce poziţia analizată la elementele sale esenţiale şi astfel de a înlătura aparenţele de seriozitate sub care se ascunde, uneori, caracterul ei ridicol, absurd sau aberant.

(Gavriliu L.: *„Plăcerea umoristică este o plăcere eminamente intelectuală, care se poate asocia cu o înaltă atitudine de ordin moral."*[11])

O glumă are de multe ori puterea de a arăta slăbiciunile de argumentare ale unei poziţii în mod mult mai clar decât ar putea să o facă o expunere „serioasă" a motivelor de infirmare a acelei poziţii. În plus este evident că unei glume, de multe ori, cel mai potrivit este să i se răspundă doar cu o altă glumă...

10 Popper, Karl R., 1996, *Mizeria istoricismului*, Editura All, Bucureşti, p. XXI.
11 Gavriliu, Leonard, 1996, *Mic tratat de sofistică*, Editura IRI, p. 168.

(Codoban: […] *„istoria filosofiei autentice este şi istoria unor succesive recuperări şi salvări ale principiului ei ironic.”*[12])

Faptul că pe seama unei teorii/ afirmații/ poziții se pot face glume nu e însă mereu un motiv serios de a infirma acea teorie, deoarece gluma, de multe ori caricaturizând, reduce şi reformulează, uneori în mod intenționat eronat, poziția pe care o caricaturizează.

Însă dacă gluma şi ironia cu pricina vine după o expunere elaborată a unor motive serioase de infirmare a unei afirmații/ teorii/ poziții reproduse prin citarea textului în care ea este expusă, atunci ea nu face decât să rezume „cu stil” neajunsurile şi erorile cuprinse în acea afirmație/ teorie. (Expresia „cine râde la urmă râde mai bine” poate avea relevanță şi în acest sens.)

(Gavriliu L.: *„În cele din urmă, însă, înțelegem întrucâtva că jubilația noastră în fața capacității de demascare a unui demers logic ilicit este o jubilație a intelectului triumfător. Acela care râde, prin faptul însuşi că râde, se identifică cu o inteligență superioară, care înfrânge înşelăciunea şi îi aplică o binemeritată sancțiune.”*[13])

Umorul şi ironia mai au şi avantajul că permit o tratare „neîncordată” a unui subiect şi o detensionare a unei posibile „prea mari seriozități”, făcând astfel mult mai uşoară darea la o parte a multor presupoziții de adevăr bazate în fapt, uneori, doar pe „argumentul autorității” şi al „mulțimii” şi nu pe probe evidente şi pe argumente corecte din punct de vedere logic...

12 Codoban, Aurel, 2005, *Filosofia ca gen literar*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, p. 85.
13 Gavriliu, Leonard, 1996, *Mic tratat de sofistică*, Editura IRI, p. 170.

I
Fericirea la Aristotel

1. Introducere

1.1 Precizare introductivă

În această lucrare sunt folosite uneori ca procedee de analiză filosofică metode relativ consacrate cum ar fi: ironia-curios-filosofică, cinismul-temperat (filosofic), scepticismul-nuanțat (filosofic), relativismul-relativ-obiectivat (filosofic), realismul-rațional-empiric şi critica bine-dispusă filosofic (oarecum hedonistă), precum şi critica „supărată" (filosofic) pe derapajele unora de la bunul-simț şi de la datele evidenței. Adică toată abordarea este strict filosofică, chiar dacă unii (cum ar veni Aristotel), din exces de zel, au vrut să scoată (printre altele) jocul (relativului) şi divertismentul (realului), bucuria (copilăriei) şi frumusețea (empatiei), munca (răsplătită) şi cultivarea (pământului) din aria de cuprindere a „fericirii" şi chiar dacă alții (cum ar veni (teoretic şi doar uneori) Aristotel) au vrut să elimine „exagerarea" (ironică, netemătoare, jovială) din cuprinsul abordării „virtuoase" a faptelor (specifice, de exemplu, şi interpretării unui text filosofic) prin reducerea forțată a tuturor „virtuților" la „cumpătarea-mijlocie" (care de multe ori numai cumpătare nu este).

1.2 Rezumat

Fericirea pentru Aristotel se reduce, oarecum, la „fericirea lui Aristotel".

Adică, pe de o parte, el restrânge (de multe ori) relativ arbitrar (destul de drastic) sensul normal/ obişnuit/ comun (pentru vremea sa) al cuvântului *eudaimonia* (fericire, respectiv: succes, bogăție, sănătate, noroc, plăcere, onoare, bunăstare, stare de bine etc.) la un singur sens relativ îngust şi destul de confuz precizat – anume, la „fericirea înțeleptului" – care, deşi se învârte preponderent în jurul „rațiunii/ cugetării" (de parcă ceilalți oameni nu ar rationa şi nu ar cugeta), în cele din urmă, chiar şi Aristotel recunoaşte că de fapt *eudaimonia* înțeleptului nu se reduce doar la „cugetare". (Astfel o bună parte din discursul său reduce multiplele sensuri ale „fericirii" la unul singur, doar pentru a recunoaşte până la urmă că reducerea aceasta nu este întemeiată.)

Pe de altă parte, „fericirea” pentru Aristotel nu e fericirea oricărui „om”, ci doar a aceluia care are şi calitatea de cetăţean al unei cetăţi (în sensul lui restrâns specific vremii – sens care exclude agricultorii, meşteşugarii, negustorii, salariaţii, femeile şi sclavii – adică majoritatea locuitorilor unei cetăţi), deoarece el crede că doar „cetăţeanul” poate avea acces la „virtute” şi astfel la „fericire”.

Dar şi „virtutea” cetăţeanului propusă de Aristotel este una foarte restrânsă – în ea nu au loc, de exemplu, cetăţenii care se dedau la jocuri şi divertisment, cei care comportându-se cu măsură aleg uneori extremele, cei care sunt „lipsiţi de teamă”, cei „ironici”, cei „lăudăroşi”, cei „calmi” etc. – adică, majoritatea cetăţenilor vremii lui.

Copiii nu sunt nici ei „fericiţi”. Prin urmare, mai rămâne să fie fericit (în sensul pe care Aristotel insistă (de cele mai multe ori) că ar trebui să-l aibă acest termen) doar el şi alţi câţiva ca el (asta doar în cazul în care el se considera fericit – ceea ce nu este evident din text).

Datorită acestor reducţionisme putem deci spune că „fericirea” pentru Aristotel e doar „fericirea lui Aristotel” (şi poate nici măcar aceea). De cele mai multe ori cuvântul fericire (*eudaimonia*) e rupt relativ brutal de sensurile sale obişnuite, doar pentru a fi lăsat să plutească relativ nedeterminat în aerul confuz şi neclar al „eticii” lui Aristotel.

1.3 Contextualizare

„Fericirea” asupra căreia Aristotel insistă deci foarte mult este cea pe care am putea să o numim „fericirea înţeleptului” – „fericire” la care acesta e mai îndreptăţit decât alţii, fiindcă, zice Aristotel, „înţeleptul” dă prioritate raţiunii faţă de celelalte părţi constitutive ale sale, deoarece aceasta ar fi, din perspectiva lui, partea cea mai reprezentativă pentru om şi cea mai „bună” din el.

Acest „reducţionism psihic” nu înţelege însă prea bine faptul că raţiunea poate fi şi greşită, că intelectul poate judeca şi eronat (şi deci, că, în general, raţionarea nu este chiar aşa de „raţională” pe cât ar vrea să creadă unii); că el nu funcţionează în vid, ci în relaţie strânsă cu emoţia, senzaţia, memoria, imaginaţia, intuiţia, instinctul... şi că s-ar putea să fie şi alte elemente constitutive cel puţin la fel de importante şi de reprezentative pentru umanitate ca şi raţiunea (/ gândirea/ cugetarea), ca de exemplu, comunicarea prin cuvinte (făcută posibilă de corzile vocale), manipularea complexă a elementelor mediului înconjurător cu ajutorul membrele superioare constituite astfel încât permit această

„manipulare” precum şi folosirea uneltelor, emotivitatea foarte complexă legată de o mimică facială foarte dezvoltată şi de o capacitate empatică mărită modelată de caracteristici ale omului cum ar fi copilăria prelungită (care, printre altele, favorizează într-o oarecare măsură apariția şi dezvoltarea căsătoriilor monogame şi a legăturilor profunde de familie) şi relațiile sociale complexe specifice animalelor care trăiesc în grupuri foarte mari.

Despre Anaxagora, Diogenes ne spune că *„El a fost discipolul lui Anaximene şi cel dintâi care a pus rațiunea peste materie. Cartea sa, care e scrisă plăcut şi cu măreție, începe cu cuvintele următoare: „Toate lucrurile erau amestecate la un loc; pe urmă a venit rațiunea şi le-a pus în rânduială.”*[14]

Lucrurile umane (individuale şi sociale) nu sunt puse în ordine doar de „rațiune”, ci de multe alte cauze (nevoia, instinctul, dorința, voința, experiența, experimentul, observația, senzația, memoria, emoția, intuiția etc.), iar lucrurile naturale nu funcționează chiar aşa „rațional” (planificat, intenționat, ordonat) cum ar putea să creadă unii. Adică, este evident că „rațiunea” este neputincioasă fără senzație, fără instinct, fără emoție, fără memorie, fără imaginație etc. Toate acestea funcționează bine doar în cadrul unui întreg organic armonizat în care fiecare element are rolurile sale bine precizate, fără de care tot întregul se prăbuşeşte în ruine.

Parmenide ținea şi el (exagerat de mult) la rațiune: *„Mai susținea că sufletul şi rațiunea sunt unul şi acelaşi lucru”*[15] *[...] „El consideră rațiunea drept criteriu al adevărului şi declară senzațiile nesigure.”*[16]

Vedem deci că această atitudine de reducere a „sufletului” (/ minții/ psihicului) doar la rațiune/ intelect era o prejudecată destul de răspândită printre filosofii greci.

Aristotel nu este prea departe de mentalitatea vremii sale nici în tratarea virtuții ca medie/ mijloc (ca ceva care se fereşte de extreme) pornind în acest sens de la o maximă a antichității greceşti care spunea că totul trebuie făcut cu măsură.

Acest dicton (*μηδέν άγαν* (*mēdén ágan*) – „*nimic în exces*”) era înscris pe frontonul templului lui Apollo de la Delfi, fiind foarte cunoscut în acele timpuri. Astfel Diogenes ne spune despre Solon că *„Se zice că el ar fi spus cuvintele: „Nimic prea mult.”.”*[17] Iar despre

14 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 95.
15 *Ibidem*, p. 291.
16 *Ibidem.*
17 *Ibidem*, p. 78.

Socrate, Diogenes ne povesteşte că *„Fiind întrebat în ce constă virtutea unui tânăr, răspunse: „În a nu depăşi măsura în nimic.””*[18]. Aceeaşi grijă de a nu „exagera” o găsim şi la Aristip din Cyrene: *„Fiicei sale Arete îi dădea cel mai bun sfat, învățând-o să disprețuiască lipsa de măsură.”*[19]

Conformismul la „înțelepciunea” vremii se vede şi în tipurile de virtuți principale pe care le consideră Aristotel spre analiză – care sunt în mare aceleaşi cu *„cele patru virtuți cardinale recunoscute în epocă – înțelepciune, curaj, stăpânire de sine, dreptate”*[20] şi cu cele recunoscute de Platon: *„Virtutea desăvârşită e de patru feluri: 1) cumințenia, 2) dreptatea, 3) curajul, 4) cumpătarea.”*[21] – dar şi din modul cum el tratează „virtutea” diferitelor categorii sociale (agricultori, negustori, sclavi, salariați, cetățeni etc.).

2. Aspecte ale eticii lui Aristotel

2.1 Scopul şi scopurile

„Existând însă multe acțiuni, arte şi ştiințe, există şi multe scopuri. Scopul artei medicale este sănătatea; cel al construcției de corăbii, corabia; cel al strategiei, biruința; cel al artei economice bogăția.”[22]

„Dacă există deci un scop al acțiunii pe care îl vrem pentru el însuşi, iar celelalte numai de dragul acestuia, şi dacă nu alegem toate pentru altceva – căci de altminteri aceasta ar merge la infinit şi vrerea omenească ar fi goală şi zadarnică – atunci e vădit că un atare scop trebuie să fie binele şi cel mai mare bine.”[23]

Orice acțiune are (implicit sau explicit) *mai multe scopuri* – nu doar unul: de exemplu, cel ce profesează „arta medicală” poate să urmărească prin profesia sa vindecarea bolii, întărirea sănătății, prevenția bolii, alinarea suferinței, cercetarea medicală, faima de a fi doctor, bogăția ce vine de aici, „corabia” ce şi-o poate cumpăra cu banii din practicarea acestei arte (care în practică duce nu doar la sănătate – ci din neglijență sau necunoaştere, sau chiar din reavoință poate duce uneori chiar la boală şi la moarte). „Arta medicală” e

18 *Ibidem*, p. 101.
19 *Ibidem*, p. 110.
20 Ross, David, 1998, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 194.
21 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, pp. 145-146.
22 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 18 (1094a).
23 *Ibidem.*

neutră față de scopurile pentru care e folosită – ea nu e un om să judece la ce va folosi, ci doar o mulțime de cunoştințe medicale adunate laolaltă de cei ce se ocupă cu „medicina”.

Acelaşi lucru este valabil şi pentru cel care construieşte corăbii: scopul său nu este să construiască o corabie de dragul corabiei, ci de dragul avantajelor pe care le poate obține din această activitate: bani, hrană, posibilitatea de a naviga pe mare, de a face comerț, de a pescui, de a transporta călători etc. Arta economică în mâinile unora urmăreşte bogăția, în ale altora satisfacerea nevoilor şi dorințelor, în ale unora fericirea şi plăcerea lumească, iar în ale altora datoria față de renumele familiei ş.a.m.d. (şi fiecare din aceste scopuri este la rândul lui condiționat (implicit sau explicit) de urmărirea altor scopuri directe şi indirecte).

Viziunea aşa zis „teleologică” e doar o poveste fără conținut, dacă nu ia în considerare, pe de o parte, pluralitatea scopurilor posibile şi reale pentru una şi aceeaşi acțiune şi, pe de altă parte, inter-relaționarea acestor scopuri – condiționarea lor de urmărirea altor scopuri. (În lumea umană, scopul unic, de urmărit în sine şi doar pentru sine, nu este decât o ficțiune „teleologică” produsă de nişte minți care cercetează extrem de superficial realitățile specifice „țelurilor”.)

Iar faptul că în alegerea scopurilor s-ar „merge la infinit” nu înseamnă nicidecum că din această cauză „vrerea omenească ar fi goală şi zadarnică”, ci chiar dimpotrivă – tocmai pentru că scopurile sunt multiple şi decurg unele din altele (prin satisfaceri parțiale şi temporare a unor dorințe aflate în continuă mişcare) „vrerea omenească” e „plină de sensuri” şi astfel ea este mereu o sursă de variație, de noutate, de schimbare şi de transformare.

Deoarece orice scop presupune pentru propunerea şi atingerea lui existența întregii realități, orice scop implică „infinitul” (realității) – acest infinit este însă „redus” (prin senzație şi judecată inevitabil local-temporal-subiectivă) la „finitul” specific câtorva scopuri mai vădite pentru conştiință, dorință şi voință la un moment dat.

Alegerea scopurilor în mod relativ la alte scopuri (implicite sau explicite) nu face viața omului „goală şi zadarnică” – ci tocmai ea este cea care o face posibilă şi o împlineşte.

Deşi pe de o parte, privită din perspectiva factorilor relativ infiniți implicați de manifestarea ei, alegerea omenească cuprinde în ea infinitul şi „merge la infinit”, din perspectiva duratei vieții umane această alegere nu poate însă „merge la infinit”, pentru că viața omului este finită.

Ea nu merge „în gol infinit şi prin gol infinit" la infinit – ci ea purcede prin cuprins finit şi prin conţinuturi relativ finite şi prin finit (explicit, imediat), şi prin infinit (implicit, integrator). Viaţa omului este o viaţă „practică" şi „imediată" – fiind trăită în aici şi acum – şi astfel ea este plină de scopuri temporare şi locale, dorite, atinse şi trăite, de multe ori, tocmai pentru „vremelnicia" şi „relativitatea" lor.

2.2 Binele

Doar cine nu înţelege „vrerea omenească" poate susţine că ea, în toate cazurile, urmăreşte doar binele şi încă cel mai mare bine, fiindcă, printre altele, este evident că unii oameni urmăresc (uneori) în mod intenţionat răul (violenţa, furtul, înşelăciunea, crima). În acest caz ei zic că îşi urmăresc binele lor prin urmărirea răului altuia (natura, în cadrul căreia „leul" sau „omul" ucide fără regrete „mielul", ne arată că „binele" unora este răul altora).

Pentru Bias din Priene era vizibilă şi această natură rea a oamenilor (chiar dacă o exagera puţin): *„Dictonul lui este: „Cei mai mulţi dintre oameni sunt răi.""*[24] – de aceea, zice el, *„să iubim ca şi cum va trebui mai târziu să urâm căci cei mai mulţi dintre oameni sunt răi."*[25]

„Vrerea omenească" nu vrea binele „în general", ci binele pe care ea îl consideră ca fiind „bun" (ea poate urmări răul din neştiinţă, de exemplu, fiindcă îl confundă cu un bine) şi nu-şi vrea neapărat „cel mai mare bine", ci de cele mai multe ori ea vrea doar „binele" care se nimereşte să-i fie „la îndemână" (care uneori înseamnă de fapt chiar „răul" său sau al altor fiinţe). (În acest sens, tot exagerând puţin, dar arătând şi el spre un oarecare adevăr, Anacharsis Scitul *„spunea că piaţa este un loc delimitat unde oamenii se înşeală şi se păcălesc unii pe alţii."*[26])

Binele este bun „în genere" doar atunci când nu capătă conţinut – iar când o face devine doar un *bine relativ*. De aceea, a spune că omul vrea binele (în general) e doar a spune că el vrea ceva...

Scopurile pentru „vrerea omenească" sunt cuprinse în „sfera binelui" – dar aceasta se intersectează în mod necesar cu utilul şi cu plăcutul, cu doritul şi cu necesarul, cu divertismentul şi cu jocul, cu frumosul şi cu libertatea, cu puterea şi cunoaşterea, cu

24 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 84.
25 *Ibidem*, p. 84.
26 *Ibidem*, p. 89.

adevărul şi cu dreptatea ş.a.m.d. Sau altfel spus, „binele” nu se poate defini, cum cred unii, doar prin referire la el însuşi – nimeni nu vrea „binele” de „dragul binelui”, ci de dragul efectelor (materiale sau „spirituale”) pe care el le aşteaptă (explicit şi/ sau implicit) de la facerea sau primirea lui.

2.3 Individ şi comunitate

Aristotel pune binele comunității deasupra binelui individual: *„Căci, deşi acest bine este acelaşi pentru individ şi comunitate, totuşi lucru mai mare şi mai perfect trebuie să fie a întemeia şi păstra binele comunității.”*[27]

De multe ori însă binele nu este acelaşi pentru individ şi comunitate – de exemplu, în războaie unii indivizi sunt sacrificați nu pentru binele lor, ci pentru binele comunității. Şi de multe ori el nu este considerat acelaşi nici de la individ la individ şi nici de la comunitate la comunitate. De exemplu, sclavia era un bine pentru un stăpân (ca Aristotel), dar nu era chiar aşa un mare bine pentru cel ajuns sclav (la Aristotel sau la alții). De asemenea, de multe ori, „bunăstarea” („binele”) unui stat se bazează pe subjugarea şi exploatarea altui stat, iar „binele” unei categorii sociale (de exemplu, „binele” „cetățenilor” atenieni) se bazează (se baza) pe exploatarea fără regrete şi fără scrupule a muncii altor categorii sociale (de exemplu, a agricultorilor, negustorilor, meşteşugarilor, sclavilor etc.).

De aceea reducerea „binelui suprem” la binele unei comunități oarecare (de exemplu, la binele grecilor în detrimentul binelui „barbarilor”) sau al unui individ oarecare (de exemplu, la binele unui „înțelept” oarecare în detrimentul binelui „ne-înțelepților”), sau a unei categorii sociale oarecare (de exemplu, la binele „cetățeniilor-jurați-membrii-ai-adunării-publice” în detrimentul binelui tuturor celorlalți locuitori ai unui stat) nu poate să ducă decât la tribalisme („filosofice”) grosolane, la egoism-tiranic-prădător şi la mentalități de haită („înțeleaptă”).

Apoi, punerea binelui comunității deasupra celui individual duce, de multe ori, doar la abuzuri, din partea organelor de conducere ale statului, făcute asupra celorlalți cetățeni:

„În afirmația lui Aristotel că „toți cetățenii aparțin Statului”, cititorul poate întrevedea germenii vocii totalitarismului. Poate Aristotel a iubit libertatea, dar nu a iubit-o destul. Statul său este extrem de autoritar.”[28]

27 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 19 (1094b).
28 Barnes, Jonathan, 1996, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 128.

2.4 Plăcerea

Despre „binele suprem/ absolut” Aristotel zice uneori că e fericirea alteori că este plăcerea:

„Şi faptul că toate, animal şi om, cer şi râvnesc plăcere, e un semn că ea este într-un anumit sens binele suprem.”[29] *„Ceea ce evită însă cel mai mult natura este doar neplăcerea şi ceea ce doreşte ea cel mai mult, plăcerea.”*[30] Dar Aristotel nu e prea hotărât (ba e plăcerea, ba nu e...): *„Pentru faptul în sfârşit că plăcerea nu este bunul suprem ne arată că ea nu este ţintă şi sfârşit, ci o anumită devenire şi ivire.”*[31]

Ea se pare totuşi că nu e devenire (ba e devenire, ba nu e...): *„Se vede de aici că plăcerea este considerată pe nedrept ca o mişcare sau o devenire”*[32]

Virtutea este însă legată de plăcere: *„Noi am spus desigur înainte că cel virtuos este plăcut şi folositor în acelaşi timp.”*[33] La fel e şi dorinţa: *„Dorim doar ceea ce procură plăcere şi fugim de ceea ce e dureros.”*[34]

2.5 Fericirea

[…] *„ca scop final absolut şi ca absolut desăvârşit e considerat ceea ce totdeauna e voit pentru sine şi niciodată pentru altceva. O astfel de însuşire pare să aibă însă înainte de toate fericirea. Pe ea o vrem totdeauna pentru sine, niciodată pentru altceva, pe când onoarea, plăcerea, inteligenţa* […] *le mai vrem şi de dragul fericirii, convinşi fiind că vom deveni chiar prin ele părtaşi la fericire. Fericirea însă nimeni nu o vrea de dragul acelor bunuri şi în general de dragul nici unui alt lucru.”*[35]

E adevărat că „fericirea” doar *pare* să aibă însuşirea de mai sus, pentru că în realitatea relaţionată în care trăieşte fiinţa complexă numită om a dori ceva „pentru sine” e a-l dori (şi) pentru altceva.

A zice că „fericirea nu e dorită de dragul onoarei, plăcerii şi inteligenţei (sau a altor factori ce-i determină manifestarea) e ca şi cum ai zice, de exemplu, că o casă e dorită doar „de dragul casei”, nu „de dragul” fundaţiei, pereţilor, geamurilor, uşilor şi acoperişului – ceea ce nu e adevărat – ea e dorită (ca şi casă) pentru fiecare din componentele ei, deoarece

29 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 154 (1153b).
30 *Ibidem*, p. 163 (1157b).
31 *Ibidem*, p. 151 (1152b).
32 *Ibidem*, p. 203 (1174b).
33 *Ibidem*, p. 165 (1158a).
34 *Ibidem*, p. 198 (1172a).
35 *Ibidem*, p. 25 (1097b).

fără aceste componente casa nu mai există. La fel – dacă scoatem din „fericire" plăcerea, bucuria, „onoarea", „inteligența", sănătatea, bogăția, norocul ş.a.m.d., nu mai rămâne în ea nimic – nici de dorit, nici de experimentat.

Dacă „fericirea" nu ar fi dorită *„în general de dragul nici unui alt lucru"*, ar însemna că ea nu ar avea nici un scop în afara ei (că fericirea e bună doar, aşa, „ca să fim noi fericiți", fără nici un (alt) motiv). Şi ar mai însemna că dacă ea ar putea fi atinsă chiar când suntem bolnavi, ignoranți, slabi, săraci, nemâncați, izolați, disprețuiți, dezonorați etc., respectiv când facem „răul" (greşim, mințim, înşelăm etc.), ea ar fi totuşi un lucru bun pentru noi (chiar aşa, total desprinsă de contextul în care apare şi de „dragostea de orice alt lucru" în afara ei) – exact cum o doresc, de exemplu, drogații care o ating prin intermediul drogurilor – fapt ce însă, de multe ori, le „distruge viața" (pervertirea funcționalității sale în cazul sus menționat ne arată chiar acest lucru – anume că are şi ea un rol oarecare în funcționarea optimă a organismului uman).

Dacă sub influența unor droguri (alcool, ciuperci, opiu etc.) cineva obține o „stare de fericire" care însă îl face neatent la ce e în jurul său şi suferă un accident – mai e de dorit, în aceste circumstanțe, „fericirea" pentru ea însăşi (dacă ea duce, într-un termen mai scurt sau mai lung, la suferință)?

„Fericirea" care pune în pericol supraviețuirea, reproducerea, dezvoltarea, dăinuirea echilibrată a ființei umane îşi pierde rolul ei natural (încetează să mai fie o fericire şi se transformă în nenorocire) – lucru ce arată că chiar de *pare* că ea e de dorit în sine, la o privire mai profundă asupra ei se poate vedea că de fapt ea e de dorit pentru acțiunile cu care se însoțeşte (ce duc la propăşirea şi extinderea vieții: hrănire, adăpostire de intemperii, prevederea pericolelor, reproducerea speciei, depăşirea obstacolelor etc.).

Fericirea nu a apărut în funcționarea psihicului uman doar aşa de dragul ca să fie şi în el ceva de dorit în sine, „pentru nimic altceva", ci joacă şi ea un rol specific în manifestarea armonioasă a ființei umane. Caracteristicile ei – faptul că apare doar în anumite circumstanțe şi doar pentru scurt timp – ar trebui să sugereze celor care o analizează cu atenție că poate are şi ea ceva roluri de jucat în vederea a altceva decât ea. Şi dacă ne gândim cam care ar putea să fie rolul „durerii" în organism, am putea deduce şi care e rolul „plăcerii", şi dacă am cugeta puțin la rolul „suferinței psihice" (agitație, nelinişte, stres, „stare de rău"), am descoperi şi care e rolul „fericirii" (bună-dispoziție, linişte, relaxare, „stare de bine") – fiindcă e evident că acestea acționează în perechi – acolo unde „durerea"

şi „suferinţa” împing spre acţiunea care păstrează viaţa în stare de funcţionare optimă şi o fac capabilă de reproducere şi dezvoltare, „plăcerea” şi „fericirea” o atrag în aceeaşi direcţie. Omul „este convins” să facă „ce trebuie” şi prin „ameninţări” şi „pedepse” (durere, suferinţă) şi prin „atracţie” şi „răsplată” (plăcere, fericire).

2.6 Virtutea

Definiţiile „fericirii” care nu o leagă de susţinerea vieţii armonioase, de refacerea ei şi de dezvoltarea ei optimă, ci o lasă în aer, ca fiind „cel mai mare bine” sau „activitate virtuoasă” – adică cele care definesc fericirea ca fiind binele şi binele ca fiind virtutea, doar pentru ca apoi să definească, în cerc vicios, virtutea ca fiind binele şi binele ca fiind fericirea, nu pot să ducă nicăieri, decât la „învârtire în jurul cozii”.

Pentru Aristotel *„fericirea este binele cel mai înalt”*[36], apoi *„binele uman este activitatea sufletului potrivită cu virtutea”*[37], iar virtutea, uneori, este activitatea specifică omului care face binele (*„Tot în Etica l-am definit pe omul virtuos: omul care prin virtutea sa, nu ia drept bine decât binele absolut”*[38]), iar alteori, ce să vezi, nu ne interesează exact ce este: *„noi nu considerăm virtutea pentru a şti ce este ea, ci pentru a deveni virtuoşi”*[39].

O întrebare totuşi se pune de la sine aici: dacă nu ştii ce este virtutea, cum vei şti când ai devenit virtuos? Iar dacă (din pură întâmplare) ai devenit totuşi virtuos şi încă nu ştii ce este virtutea – asta trebuie că e de-a dreptul hazliu...

Totuşi, cu chiu cu vai, câteva indicii despre ce crede el că este virtutea ne dă şi Aristotel:

„Un habitus lăudabil se numeşte însă virtute.”[40] (Lat. *habitus* se poate traduce prin: constituţie, *caracter, fire, fel de a fi, stare, dispoziţie (habituală/ obişnuită)* respectiv prin: aspect exterior, înfăţişare, îmbrăcăminte.)

[…] *„virtutea ţinteşte spre mijloc”*[41] *„Prin urmare, virtutea este un mijloc, deoarece ţine de esenţa ei să ţintească la ceea ce-i la mijloc”*[42]

„Virtutea este deci un habitus al alegerii, care ţine mijlocul stabilit pentru noi şi e determinat de raţiune şi anume aşa cum obişnuieşte să-l determine un om inteligent.”[43]

---

36 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 25 (1097b).
37 *Ibidem*, p. 26 (1098a).
38 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeştii de Târg, p. 106 (IV, XII, 4).
39 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 38 (1103b).
40 *Ibidem*, p. 36 (1103a).
41 *Ibidem*, p. 44 (1106b).
42 *Ibidem*.
43 *Ibidem*, p. 44 (1107a).

Deci virtutea este o stare (dispoziție (habituală)) lăudabilă (a caracterului) de a alege „mijlocul rațional" („media rațională") la fel ca un om inteligent/ înțelept... Ceea ce înseamnă că noi, ca să aflăm ce e virtutea, trebuie să întrebăm omul înțelept (sau să fim înțelepți) – atâta doar că el e înțelept, „bineînțeles", doar dacă e „virtuos" ceea ce ne duce în cerc vicios...

Şi apoi sunt tot felul de „stări lăudabile medii/ mijlocii" promovate de rațiunea înțelepților unei epoci care ulterior se dovedesc a nu fi nici lăudabile, nici „medii", nici raționale şi nici „înțelepte" (a se vedea în acest sens „atitudinea medie" determinată de Aristotel ca fiind „virtuoasă" vizavi de sclavi, de femei, de negustori etc.). La această posibilitate evidentă de recomandare greşită se mai adaugă şi faptul, la fel de evident, că în fiecare epocă sunt mai mulți „înțelepți" care justifică „stări (/dispoziții habituale) lăudabile" diferite şi uneori chiar contradictorii – astfel încât, de multe ori, acolo unde unul vede un mijloc sau o măsură justă altul vede o exagerare, o lipsă, o măsură relativă sau ceva indiferent (a se vedea în acest sens chiar şcolile filosofice din antichitatea greacă: stoicii, cirenaicii, sofiştii, cinicii, scepticii etc.).

2.7 Mijlocul

Dacă eliminăm astfel referințele la „rațiunea omului înțelept", ne rămâne deci ca sigur doar faptul că ea este un „mijloc/ medie" între două extreme – dar nu întotdeauna, căci ne spune Aristotel mai departe, „virtutea" este o perfecțiune, o destoinicie – şi acestea evident, probabil, nu or fi „destoinicia de mijloc" şi „perfecțiunea de la mijloc" sau perfecțiunea „medie": *„Aici e de spus că orice virtute sau destoinicie face, pe de o parte, perfect chiar subiectul de care e legată, pe de altă parte dă operei lui perfecțiune"* […] *„Tot aşa destoinicia calului face ca el însuşi să fie bun, şi să alerge bine, să poarte bine călărețul şi să se țină bine în fața duşmanului."*[44]

După definițiile de mai sus („mijloc" plus „perfecțiune") rezultă că virtutea/ destoinicia/ perfecțiunea calului ar fi să „țintească mereu doar mijlocul" (drumului) şi să nu cumva să alerge bine, ci doar mijlociu (nici prea repede, dar nici prea încet) – nici să dea cu călărețul de pământ, dar nici să-l țină prea confortabil în spate...

După astfel de definiții ale virtuții/ perfecțiunii/ destoiniciei probabil atletul care aleargă cel mai repede (la olimpiadă) nu e prea virtuos, deoarece aleargă „prea repede" (adică,

44 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 43 (1106a).

orice „om înțelept” ar vedea că el cam exagerează cu alergarea, că nu e „cumpătat” în alergare) şi deci premiul pentru „alergare virtuoasă” ar trebui dat celui care trece linia de sosire pe la mijlocul grupului de alergători (pentru că el, ca un om înțelept ce este, a ştiut să păstreze „mijlocul” şi să nu „exagereze” alergând prea repede sau prea încet). La fel, cântărețul care cântă prea bine este probabil cam vicios, deoarece nu ştie să țină „mijlocul/ media” („după rațiune, aşa cum este el/ ea determinat/ă de un om înțelept”) – cel mai bun cântăreț, cântărețul virtuos este deci cel care cântă nici prea bine, nici prea rău – cântărețul care nu exagerează cu cântatul...

„Starea („dispoziția habituală”) lăudabilă” de a sta la mijloc şi de a urmări mijlocul/ media (fără a exagera) are însă un nume destul de precis – se numeşte „mediocritate” nu „virtute” – sau cel mult virtutea omului mediocru, virtutea celui care nu gândeşte singur şi aşteaptă să vadă ce alege „ca medie” pentru el omul „înțelept”, ca apoi să încerce să-l imite (având însă o mare grijă să nu cumva să iasă şi el din greşeală în evidență cu ceva)...

2.8 Moralul şi intelectualul

Poate ne lămureşte totuşi Aristotel ce e cu „virtutea-mijloc”, dacă ne dă nişte exemple de virtute (nu luate după definițiile lui cam „aeriene”, ci din tradiția morală respectată de contemporanii săi): *„Dintre virtuți numim pe unele dianoetice sau virtuți ale intelectului, pe celelalte virtuți le numim etice sau morale. Virtuți intelectuale sunt înțelepciunea, inteligența şi prudența, virtuți morale dărnicia şi cumpătarea.”*[45]

Împărțirea de mai sus este relativ arbitrară: de exemplu, de ce nu ar fi „prudența” o virtute „morală” mai degrabă decât una „intelectuală”? Şi apoi „virtuțile morale” sunt de fapt şi ele tot virtuți ale intelectului/ rațiunii omului că doar el nu le-o gândi pe acestea cu „morala” – „cumpătarea” şi „dărnicia” sunt tot virtuți intelectuale – ale intelectului, pentru că el le judecă şi el le stabileşte conținutul. Şi în cele din urmă virtuțile intelectuale nu sunt morale? Înțelepciunea nu este morală? Prudența este amorală? Inteligența (ca virtute) este imorală?...

În plus, de exemplu, cel care are „virtutea înțelepciunii” nu are automat şi virtutea „cumpătării”? Poate fi înțeleptul necumpătat sau cel cumpătat neînțelept?

Nici diferențierea dintre „învățătură” şi „obişnuință” nu ajută mai mult la diferențierea „moralului” de „intelectual”: *„Dacă prin urmare, virtutea este îndoită, o virtute*

45 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 36 (1103a).

intelectuală şi o virtute etică, cea dintâi se iveşte şi creşte în primul rând prin învăţătură şi are de aceea nevoie de experienţă şi timp, cea etică însă o dobândim prin obişnuinţă, de unde a primit şi numele”[46]

Învăţătura se dobândeşte şi ea prin „obişnuinţă”, iar obişnuinţa pentru a se forma are şi ea nevoie de experienţă şi timp – şi este şi ea o învăţătură, pentru că e învăţată. Prin urmare, şi din acestă perspectivă (învăţare – obişnuinţă), diferenţierea în virtute intelectuală şi morală este relativ superficială, cam grăbită şi relativ arbitrară.

2.9 Cumpătarea şi vitejia

După ce decretează că „virtutea” este un mijloc (o măsură/ medie între prea mult şi prea puţin) Aristotel ne spune că *„cumpătarea şi vitejia pier printr-un prea mult şi prea puţin, se păstrează însă prin ceva mijlociu potrivit.”*[47] şi adaugă: *„la cumpătare şi vitejie nu există un prea mult şi prea puţin”*[48].

Nu este? Cum nu este? E mai puţin cumpătat (adică oarecum „necumpătat”), mediu-cumpătat şi foarte cumpătat! Şi bineînţeles cel virtuos, după Aristotel, nu ar fi cel foarte cumpătat (că exagerează prin cumpătare), ci doar cel „mediocru-cumpătat”, care are, după vorba „înţelepţilor”, „măsură” în cumpătare.

Şi la fel este cu cel „puţin-viteaz” (cu o vitejie mai mică), cu cel „viteaz pe jumătate” (care e viteaz după cum zice „înţeleptul”) şi cu cel foarte viteaz (cel deplin în vitejie) – câştigătorul la „virtute” ar părea astfel a fi, după Aristotel, „viteazul” cu măsură. Dar nu e chiar aşa – deoarece până la urmă se pare că viteazul este de fapt un tâmpit:

„Prin urmare, se va numi viteaz în înţeles propriu acela care în faţa unei morţi glorioase şi a tot ce apropie deodată de moarte, deci mai ales în război şi luptă, este fără teamă şi neclintit.”[49]

„În ce priveşte pe cei care greşesc aici prin exagerare acela ce o face prin lipsă de teamă nu are un nume propriu” […] *„el va fi însă aşa ceva ca un nebun sau tâmpit, dacă nu se teme de nimic”*[50]

Deci „viteaz în înţeles propriu” este cel „fără teamă” – adică „lipsit de teamă” – iar cel „lipsit de teamă” este un tâmpit – concluzie logică: „viteazul este un tâmpit” şi vitejia (una

46 *Ibidem*, p. 37 (1103a).
47 *Ibidem*, p. 39 (1104a).
48 *Ibidem*, p. 45 (1107a).
49 *Ibidem*, p. 63 (1115a).
50 *Ibidem*, p. 64 (1115b).

din virtuțile morale admise de Aristotel) este de fapt pentru el (ce-i drept doar uneori) o mare tâmpenie... (Iată, printre altele, unde ajungi, dacă opui, precum Aristotel, fricii „încrederea” şi nu „lipsa fricii” – adică vitejia/ curajul (pe de o parte) şi prudența/ prevederea (pe de altă parte) – aşa cum e normal).

2.10 „Înțelepciunea de mijloc”

([…] *„urmează în mod necesar că viața cea mai înțeleaptă va fi aceea care ține această linie de mijloc, mulțumindu-se totdeauna cu poziția aceasta mijlocie, pe care fiecare este în stare să o ajungă.”*[51])

Înțeleptul este şi el astfel, teoretic, de trei feluri: mai puțin înțelept (un fel de începător în ale înțelepciunii), înțeleptul-medie (care nu ştie nici multe, nici puține – ci doar câteva şi bune) şi cel mai înțelept, „foarte-înțeleptul” (cel care „exagerează" cu înțelepciunea şi „nu ştie să păstreze măsura” în înțelepciune) – virtuos fiind (după cei ce nu ştiu să vadă decât „mijlocul”) doar înțeleptul mediocru (care ştie una şi bună – că virtutea e *numai* o medie şi basta...).

(*„virtutea este numai o medie între două extreme”*[52])

Dreptatea poate fi şi ea de trei feluri: mai puțină dreptate (dreptatea redusă: doar uneori şi doar pentru unii), „dreptatea-medie” şi „dreptatea-exagerare” (dreptatea „lipsită de măsură” a celui care e „prea drept” – care vrea să facă dreptate întotdeauna şi tuturor – cel care respectă mereu cu strictețe legea dreaptă în spiritul şi în litera ei şi se bate mereu pentru crearea şi respectarea dreptății)...

Apoi când se întrec în virtute, după „normele lui Aristotel”, inteligența-redusă, inteligența-medie şi inteligența genială evident câştigă inteligența-medie (pentru că ea stă cuminte la locul ei şi nu exagerează cu inteligența).

(*„Iar în general am putea spune că schema trinitară a viciilor şi virtuților este greşită; fiecare virtute are doar un viciu opus ei; opusul cumpătării este necumpătarea, cel al generozității, meschinăria; mândriei proprii îi este opusă lipsa respectului de sine, bunei dispoziții – proasta dispoziție, dreptății – nedreptatea.”*[53])

51 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeştii de Târg, p. 146 (VI, IX, 2).
52 *Ibidem*.
53 Ross, David, 1998, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 197.

2.11 „Stările lăudabile mijlocii recomandate de un înțelept”

„Stări (dispoziții habituale (/ obişnuite)/ feluri de a fi) lăudabile care *țintesc*[54] spre un mijloc” sunt foarte multe lucruri care nu pot fi considerate neapărat virtuți – de exemplu, trasul cu arcul la țintă (spre mijlocul țintei, „după rațiune”, aşa cum recomandă un „arcaş înțelept”) este o „dispoziție habituală lăudabilă” (de unii) care „ținteşte spre un mijloc”, dar nu e neapărat nici virtute-destoinicie-perfecțiune şi nu e neapărat nici o virtute „morală” şi/ sau „intelectuală” – mai întâi, pentru că arcaşul s-ar putea să nu nimerească mijlocul (țintei) oricât s-ar strădui, chiar dacă are „obişnuința” cu pricina şi ascultă de instructorul „înțelept” (din această perspectivă, „țintirea spre un mijloc” ar trebui înlocuită cu „nimerirea/ atingerea mijlocului țintei”)... şi apoi, pentru că „ținta” vizată de arcaş (cu „mijlocul” ei specific) s-ar putea să fie o victimă a unui comportament nedrept sau vicios al arcaşului (chiar dacă „înțeleptul” ce ghidează tragerea (după rațiunea lui) ar putea să creadă altceva).

Şi mai sunt tot felul de alte „dispoziții habituale” „lăudabile” (de unii) care țintesc spre „mijloc” şi spre „medie”, fără a genera, în mod necesar, „acțiuni virtuoase”... – ca de exemplu, cea specifică omului beat care ținteşte mijlocul drumului ca să nu cadă în şanț – care deşi e uneori „de lăudat” (nu beția, ci „obişnuința” celui beat de a „ținti” spre mijlocul drumului, pentru a evita şanțul) şi respectiv, e în acord cu ce recomandă uneori rațiunea „înțeleptului” căruia îi place să bea „cu măsură” (ajungând astfel, nici prea beat (să nu se mai poată mişca), dar nici prea treaz...), totuşi, datorită faptului că, de multe ori, în ciuda eforturilor sale „lăudabile” de a „ținti” mijlocul drumului, bețivul nimereşte de obicei prin şanț... şi respectiv, faptului că mergând pe mijlocul drumului ar putea să provoace vreun accident... această „obişnuință” „lăudabilă”, a unui bețiv oarecare, de a „ținti” mijlocul drumului, ne ajută să vedem, odată în plus, că „țintirea lăudabilă” a unui „mijloc”, potrivită cu rațiunea unui „înțelept” oarecare, de foarte multe ori, nu doar că nu este o „virtute”, ci poate fi considerată chiar un viciu („de procedură” înțeleaptă...).

În aceeaşi categorie a „dispozițiilor habituale lăudabile ce țintesc mijlocul” s-ar mai putea înscrie şi alte „activități raționale” pe care le-ar putea recomanda, la o adică, un oarecare „înțelept”, ca de exemplu: scrisul doar pe mijlocul unui caiet (ca să fie uşor vizibil şi ca să nu trebuiască ulterior să exagerăm cu scrisul unor notițe adăugate şi înghesuite în

54 […] *„virtutea ținteşte spre mijloc”* – Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 44 (1106b).

susul sau în josul paginii); cititul doar de pe mijlocul paginilor unei cărți (ca să nu ne obosim ochii, ca să o citim mai repede şi ca să nu ne pierdem vremea cu „detalii inutile"); somnul din mijlocul zilei (necesar „odihnei de frumusețe") sau din mijlocul unui chef (cu capul pe masă, necesar unei oarecare refaceri după ce am dansat prea mult); vânzarea merelor doar din mijlocul grămezii de mere (ca să menținem corpul în activitate şi să nu-l învățăm cu lenea de a lua doar de deasupra grămezii) şi de ce nu... chiar băutul apei doar din mijlocul paharului (cu paiul), zborul cu avionul doar pe la „mijlocul cerului" (fără aterizare şi fără decolare – ca să nu ajungem la „extreme"), eliminarea din politică a omenilor scunzi şi a celor prea înalți (pe motiv că nu sunt reprezentativi pentru media de înălțime a populației) ş.a.m.d.

Ceea ce nu vrea să înțeleagă Aristotel este că binele/ virtutea nu este întotdeauna o „medie"/ „mijloc" – că el/ ea poate fi uneori un „mijloc", dar poate fi şi o „extremă" – sau altfel spus, că pentru funcționarea optimă a unui întreg, de cele mai multe ori, „extremele" sale sunt cel puțin la fel de importante ca şi „mijlocul" său – de exemplu, „extremele" corpului (capul, mâinile şi picioarele) sunt cel puțin la fel de importante ca şi „mijlocul" corpului. Iar precizarea lui Aristotel că „media" aceasta e relativă la circumstanțe nu ajută prea mult, deoarece este evident că de multe ori nu de medii relative avem nevoie, ci chiar de „extreme"...

Mijlocul/ media nu se suprapune întotdeauna peste bine/ virtute – fiindcă binele/ virtutea uneori e mijloc, alteori e margine, alteori e întreg (şi mijloc, şi extreme) şi uneori e o proporție exactă (care nu e o medie, nici margine, nici întreg) – cei vechi când ziceau „totul cu măsură" ziceau cu măsură potrivită circumstanței (care poate fi o extremă, o medie, o proporție, un întreg) şi nu limitau „măsura" la „medie/ mijloc"...

Putem spune, deci, că reducerea tuturor virtuților la o medie (chiar şi relativă) nu poate fi decât o exagerare a lui Aristotel, pornind de la o oarecare proastă înțelegere a maximelor morale ale vremii sale...

2.12 „Părțile psihicului”

Aristotel împarte „fenomenele psihice” în trei categorii: *afecte, facultăți şi habitus* (stare, caracter, fire, dispoziție (habituală), fel de a fi): *„Deoarece există trei feluri de fenomene psihice: afecte, facultăți şi acele însuşiri statornice pe care le numim habitus, virtutea trebuie să fie unul din acestea trei. Ca afecte considerăm: pofta, mânia, frica, nădejdea, invidia, bucuria, dragostea, ura, dorul, gelozia, mila, în general tot ce e legat de plăcere şi durere; ca facultăți ceea ce ne face sensibili pentru aceste sentimente, ceea ce ne face de exemplu capabili să simțim mânie sau durere, sau milă; ca habitus, în sfârşit, ceea ce face să ne purtăm potrivit sau nepotrivit în privința afectelor, cum ne purtăm de exemplu nepotrivit cu privire la mânie, este prea puternică sau prea slabă, potrivit însă, dacă ține mijlocul nimerit, şi asemănător se prezintă lucrurile pentru celelalte afecte.”*[55]

„Dacă virtuțile nu sunt deci nici afecte, nici facultăți, nu rămâne decât că sunt un habitus.”[56]

Tot ce e în psihic e intercondiționat în funcționare de activitatea specifică afectelor (emoțiilor, sentimentelor), facultăților psihice (de exemplu, facultatea de a simți emoții sau de a judeca, de a alege, de a memora, de a conştientiza, de a percepe etc.) şi a „însuşirilor statornice numite *habitus”* (stare/ caracter/ dispoziție (habituală)/ mod de a fi) – şi de aceea mai ales o activitate complexă cum e cea implicată de manifestarea unei „virtuți” (de exemplu, cumpătare, dărnicie, prudență, curaj) implică deopotrivă participarea concomitentă şi a „afectelor”, şi a „facultăților”, şi a „însuşirilor statornice” (exprimare care e cam prost aleasă, deoarece şi „facultățile”, şi „afectele” sunt, privite mai cu atenție, „însuşiri statornice” ale omului).

A reduce manifestările specifice „virtuții” doar la una din cele trei părți menționate (la „habitus”) este doar a nu o înțelege cu claritate (pentru manifestarea virtuții cumpărării avem nevoie şi de ghidarea plăcerii şi durerii, şi de percepție, şi de conştiință, şi de judecată, şi de amintiri, şi de instinct etc. – pentru manifestarea unei virtuți cum este „cumpătarea” se pune în mişcare tot psihicul cu toate forțele lui – cum face de altfel şi pentru celelalte activități ale sale).

Fiecare „virtute” are înglobată în ea manifestarea concomitentă a unor emoții, a unor raționamente care le însoțesc şi a unor acțiuni specifice (ca să nu mai pomenim de

55 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 42 (1105b).
56 *Ibidem*, p. 42 (1106a).

(re)activarea unor alegeri specifice, a unor diferențieri specifice, amintiri specifice etc.) – de exemplu, pentru fenomenul numit „curaj" avem o emoție specifică (o stare emoțională specifică curajului), o anumită modalitate de a raționa (raționamente specifice celui curajos) şi acțiuni specifice curajului (ca să nu mai vorbim de amintiri asociate stărilor anterioare în care am fost curajoşi, de imaginații specifice pentru ce vom dobândi curajoşi fiind etc.).

A elimina din „virtute" „afectele" („tot ce e legat de plăcere şi durere") şi „facultățile" („ceea ce ne face sensibili pentru aceste sentimente": conştiință, discernământ, percepție, judecată etc.) înseamnă a elimina cea mai mare parte din ființa ei. Iar a o identifica *doar* cu un „habitus", adică, cu „ceea ce [ne] face să ne purtăm potrivit sau nepotrivit în privința afectelor", înseamnă doar a nu înțelege că ceea ce ne face să ne purtăm potrivit față de afecte sunt, pe de o parte, tocmai facultățile (memoria, discernământul, percepția, rațiunea etc.) şi, pe de altă parte, diferitele aspecte ale psihicului produse de aceste facultăți (pe lângă afecte/ emoții/ sentimente): amintiri, alegeri, percepții, raționamente, instincte, intuiții, dorințe etc.

(Nu este deci foarte clar ce înțelege aici Aristotel prin „stări/ dispoziții habituale/ habitus", deoarece nu ne spune exact „ce anume ne face să ne purtăm potrivit" față de afecte şi nu ne dă nici exemple, cum a dat în cazul afectelor – decât dacă înțelege prin „habitus" virtuți (de care ne dă exemple), dar atunci se învârte superficial în cerc vicios spunând că „virtuțile" sunt un fel de „habitus" şi „habitus-urile" sunt uneori „virtuți". Apoi dacă pentru el psihicul se împarte doar în cele trei părți menționate, atunci „habitus" ar trebui să cuprindă în mod necesar tot restul aspectelor psihice în afară de „facultăți" şi „afecte", adică, de exemplu: amintiri, proiecții, proiecte, judecăți, alegeri, percepții, raționamente, instincte, intuiții, dorințe etc. – ceea ce nu reiese în mod clar din expunerea lui – iar dacă prin *habitus* se înțelege „fel/ mod de a fi" („fire") sau *caracter*, problema rămâne la fel de confuză, deoarece „felul de a fi" al cuiva, respectiv „caracterul" lui, cuprinde *toate* trăsăturile psihice relativ stabile care se manifestă în comportamentul său specific[57] – adică, printre altele, inclusiv „facultățile" şi „afectele".)

Oricum, chiar potrivit distincțiilor făcute de Aristotel între afecte, facultăți şi *habitus*, virtutea este şi „afect" – dacă afectul este, aşa cum zice el, ceea ce, în general, e „*legat* de

57 „CARACTÉR, *caractere*, s.n. 1. Totalitatea trăsăturilor psihice esențiale şi stabile ale omului, care se manifestă în modul specific de a se comporta al acestuia" – [DN] *Dicționar de neologisme*, 1986, Florin Marcu şi Constant Maneca, Editura Academiei, Bucureşti.

plăcere şi durere”, deoarece tot el ne spune că *„virtutea etică are a face cu plăceri şi dureri.”*[58] *„Dar cum de tot ce facem şi îndurăm e legată plăcerea şi durerea virtutea se va mişca în jurul plăcerii şi durerii.”*[59]

Apoi, unele din afectele listate de Aristotel ca atare (dragoste, bucurie, milă, nădejde) sunt considerate de mulți ca fiind virtuți – ceea ce arată întrepătrunderea strânsă cel puțin dintre „afecte” şi „habitus”.

Iar dacă mânia, după Aristotel, nu trebuie să fie nici prea tare, nici prea slabă (ci doar medie) şi la fel stau lucrurile cu celelalte afecte, atunci e de căutat o invidie medie, o frică medie, o ură medie (nici prea puternică, nici prea slabă)? Nu pare deloc credibilă această abordare: mânia, frica, invidia şi ura nu sunt stări de dorit (nici slabe, nici tari şi nici medii ca intensitate) – ele sunt de evitat pe de-a-ntregul – şi, prin urmare, virtuțile opuse lor (de exemplu, calmul, curajul, bunăvoința şi iubirea) sunt mereu de dorit (fie că sunt mai slabe, mai puternice sau medii ca intensitate de manifestare) – lucru recunoscut de altfel (uneori) chiar de Aristotel:

„Dar nu orice acțiune sau orice afect cuprinde un mijloc, deoarece atât multe afecte, ca răutatea, neruşinarea şi invidia, precum şi multe acțiuni ca adulterul, furtul şi omuciderea, cuprind în sine, chiar după numele lor, răutatea.”[60]

2.13 Mânia, vitejia, adevărul

Deşi recunoşte el însuşi cele de mai sus, tot nu se poate abține de la a căuta, de exemplu, „mijlocul” mâniei – pentru ca să-l găsească nu în mânia medie/ mijlocie, cum era de aşteptat, ci fix în „blândețe”: *„Şi la mânie există o exagerare, o lipsă şi un mijloc. Cum însă graiul aproape că nu are nici un nume pentru aceasta, vom numi pe omul care ține mijlocul blând şi apoi mijlocul blândețe. Dintre extreme să se cheme acela care are un prea mult furios şi greşeala lui furie, cine are un prea puțin, să se cheme lipsit de mânie şi prea puținul lipsă de mânie.”*[61]

Se pare deci, că Aristotel era un pic coleric şi că pentru el lipsa de mânie (calmul) pare să fie un viciu. Omul virtuos al lui Aristotel trebuie să țină „mânia de mijloc” şi să fie mereu cel puțin mediu-mânios. Totuşi, de ce s-ar numi mânia aceasta medie „blândețe”, nu

58 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 39 (1104a).
59 *Ibidem*.
60 *Ibidem*, p. 44 (1107a).
61 *Ibidem*, p. 46 (1108a).

pare chiar deloc evident... (când pune blândețea între calm şi furie, Aristotel sare exact peste mânie).

Cu un astfel de stil de identificare a mijlocului – cam orice poate fi mijlocul a orice. De exemplu, vitejia stă, pentru Aristotel, la mijloc între frică şi încredere (nu se ştie însă exact de ce nu ar fi în loc de încredere, de exemplu, „convingere”... sau „credință”, sau „speranță”, sau „îndrăzneală” etc...). Apoi, după el, una din extreme ar trebui să fie o „exagerare” şi cealaltă o „lipsă” – ori „încrederea” (normală, obişnuită) nu pare a fi nici o „exagerare”, nici o „lipsă”.

„Tot aşa există la acțiuni o exagerare, o lipsă şi un mijloc. Virtutea se află deci în câmpul afectelor şi acțiunilor, unde exagerarea e greşită şi lipsa e dojenită, mijlocul însă dobândeşte laudă şi nimereşte ceea ce-i potrivit.”[62]

„mijlocul este în toate lăudabil, extremele însă nu sunt nici potrivite, nici de lăudat, ci sunt de dojenit.”[63]

Aristotel continuă deci cu exagerările lui mijlocii – căci ce poate fi mai exagerat decât să spui că „mijlocul” (în general) e în toate lăudabil, iar „extremele” sunt întotdeauna de dojenit?

În exemplele de mai sus „calmul” şi „încrederea” ar fi întotdeauna de dojenit (după părerea „înțeleaptă” a lui Aristotel). Şi tot după părerea lui, ar trebui probabil să fie întotdeauna „dojenite” începutul şi sfârşitul unei piese de teatru (şi prețuit doar mijlocul ei), ar fi de dojenit răul, dar şi binele (şi prețuit doar „ce stă la mijloc între bine şi rău”), ar trebui dojenit urâtul, dar şi frumosul (şi prețuit doar „ce nu e nici frumos, nici urât”) ş.a.m.d. – adică, pe ansamblu, această filosofie este total „aeriană” (făcând eforturi serioase să plutească relativ confuză între pământ şi cer, lăudând „aerul” şi dojenind şi „pământul”, şi „cerul”).

„Cu privire la adevăr, cel ce ocupă mijlocul să se cheme sincer şi mijlocul sinceritate. Deformarea de partea prea multului să se cheme lăudăroşenie şi cel ce o posedă lăudăros, cea de partea prea puținului ironie sau neştiință prefăcută, persoana să se numească ironică.”[64]

Asocierile de mai sus sunt un pic cam forțate: cel care spune prea multe adevăruri se numeşte lăudăros (pentru că exagerează cu adevărul)? Cel care spune prea puține adevăruri

62 *Ibidem*, p. 44 (1106b).
63 *Ibidem*, p. 46 (1108a).
64 *Ibidem*, p. 47 (1108a).

se numeşte ironic? (De multe ori ironia poate spune mai multe adevăruri decât lăudăroşenia...) Iar cel sincer este cel care spune adevăruri nici multe, nici puţine? Adică cel care nu exagerează cu adevărul e „sincer”? (Când îi ceri cuiva să fie sincer, de obicei, nu asta îi ceri – să se ascundă după coadă – ci tocmai dimpotrivă: să spună adevărul până la capăt, atât cât e, mult, puţin sau mijlociu).

Oricum, e destul de ciudată „*deformarea* de partea prea multului”, în cazul adevărului – în căutarea şi în comunicarea lui, oare este „de lăudat” adevărul spus doar pe jumătate? Oare nu trebuie să căutăm mereu „adevărul-adevărat”, descoperit şi spus cât mai corect şi complet cu putinţă? (Spre deosebire de Aristotel, Antistene, de exemplu, ştia să aprecieze cel puţin unul din avantajele „adevărului spus în faţă”, fără ocolişuri: *„Fii atent la ceea ce spun duşmanii, căci, ei, cei dintâi, îţi descoperă greşelile.”*[65])

Iar cel care minte, având o lipsă totală de adevăr, cum se numeşte? Aristotel nu ne spune. Dar toată lumea („în afară de el”) ştie: „mincinos” – şi viciul lui înşelarea/ minciuna. Virtutea opusă evident sinceritatea – a spune adevărul.

Virtuţile se opun viciilor – cumpătarea necumpătării, dreptatea nedreptăţii etc., dar viciile nu au doar două forme (opuse) de manifestare, ci ele pot lua nenumărate forme – de exemplu, sunt nenumărate forme de „nedreptate” care considerate, de exemplu, din perspectiva exagerării, pot exagera în plus, în minus, dar pot exagera şi în media/ măsura pe care o susţin, precum şi în egalitate (în „mijlocul” propus) – de exemplu, prin răsplătirea unui grup de muncitori după randamentul lor mediu şi nu după rezultatele fiecăruia (astfel, cei care muncesc mai puţin se vor bucura că primesc mai mult decât merită, iar cei care muncesc mai mult vor fi nedreptăţiţi primind mai puţin decât merită).

2.14 Cumpătarea în general şi cumpătarea ca mijloc/ medie

În cazul cumpătării şi necumpătării e aceeaşi situaţie... Doar că, în acest caz special, virtutea (cumpătării) pare, uneori, mult mai uşor de acceptat ca fiind o medie între un prea mult şi un prea puţin...

În cazul particular al cumpătării, este uneori justă identificarea ei cu o medie. Dar acest lucru nu este valabil întotdeauna nici măcar în cazul cumpătării – a fi cumpătat (în general) înseamnă a face o acţiune cu măsura potrivită (mai mică, mai mare sau mijlocie, după caz)

65 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 196.

şi nu a alege mereu „doar mijlocul" – obsesia „mijlocului", dacă este purtată peste tot, nu mai este cumpătare, ci se transformă în necumpătare.

Greşeala pe care o face deci Aristotel este mai întâi că el reduce cumpătarea la cumpătarea ca medie/ mijloc (eliminând din ea puținul şi multul – care pot fi forme la fel de legitime ale cumpătării – bineînțeles în circumstanțe potrivite). Apoi, în al doilea rând, el confundă o formă particulară (cumpătarea-medie) a unei virtuți (cumpătarea) cu toate virtuțile (fiecare cu specificul lor). Adică el, conştient sau inconştient, pare să considere orice formă de virtute ca o formă de *cumpătare-medie*. Din această perspectivă putem chiar considera că diferitele virtuți pe care el le analizează în *Etica nicomahică* se reduc de fapt la una singură – cea specifică cumpătării-mijlocii (iar de aici i se trag toate dificultățile în analizarea coerentă a celorlalte virtuți).

De fapt atunci când a împărțit virtuțile în intelectuale şi morale el chiar a redus virtuțile morale doar la două relativ înrudite: cumpătarea şi dărnicia/ generozitatea.

„Căci cum s-a spus, darnic este cine împarte după măsura averii sale şi la locul potrivit. Cine greşeşte aici prin exagerare e un risipitor."[66]

Dărnicia poate fi „risipitoare" sau „zgârcită", fără însă ca pentru aceasta să înceteze a mai fi dărnicie. Iar redusă la o dărnicie-cumpătată ea devine mai mult o cumpătare decât o dărnicie. Astfel putem vedea clar, în acest caz, cum reduce Aristotel, de exemplu, virtutea dărniciei la virtutea cumpătării-medie, pretinzând, evident în mod neîntemeiat, că dărnicia pentru a fi dărnicie ar trebui să fie cumpătată-mijlociu (când de fapt singura ei condiție este dăruirea – de puțin, de mediu, de mult sau de cât mai mult cu putință a ceea ce poți dărui: vorbe bune, sfaturi, învățături, muncă, bani, sprijin material etc.).

Aceeaşi tentativă de reducere la cumpătare-mijlocie o încearcă el cu mai toate virtuțile pe care le analizează şi astfel el le condiționează acestora calitatea de virtuți de transformarea lor în cumpătare de tip mijloc/ medie.

La fel însă ca în cazul dărniciei şi sinceritatea, de exemplu, rămâne sinceritate, chiar dacă e puțină, mijlocie sau multă – fiind totuşi cu atât mai bună cu cât e mai adaptată circumstanțelor (uneori e nevoie de mai puțină, alteori de mai multă sinceritate). Oricum, a fi sincer, e înainte de toate a spune adevărul – şi chiar dacă acest adevăr e spus printr-o ironie sau printr-o laudă, sau doar printr-o constatare relativ neimplicată emoțional, tot

66 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 75 (1120b).

adevăr rămâne, iar acțiunea prin care el e spus tot sinceritate se numeşte (indiferent de cantitatea ei). Aristotel şi-a pus însă şablonul cumpătării ca medie şi peste sinceritate şi astfel vrea să o reducă doar la o formă de cumpătare-mijlocie.

La fel procedează şi cu vitejia/ curajul şi cu „blândețea" – încearcă pe cât îi stă în putință să le reducă acestora sfera lor legitimă de cuprindere şi să le înghesuie în şablonul cumpătării-mijlocii. Dar este evident că vitejia rămâne vitejie/ curaj, chiar dacă se confruntă cu un pericol mai mare, mai mic sau doar cu unul mijlociu şi dacă în fața lor ea nu simte frică. Apoi, blândețea este evident că nu e o formă de mânie (medie sau de alt fel) şi nici mânia o formă de blândețe (bunătate)...

Privirea tuturor virtuților prin „ochelarii colorați" ai cumpătării-mijlocii deformează înțelegerea manifestării lor reale.

2.15 Dreptatea şi egalitatea

Aristotel ne spune că *„va fi drept cine ascultă de legi şi e prieten al egalității"*[67] *„Aceasta, ilegalitatea sau inegalitatea, cuprinde orice nedreptate şi e comună oricărei nedreptăți."*[68]

„Egalul este însă mijlocul între ceva prea mare şi ceva prea mic după proporția aritmetică."[69]

Evident că „egalul" nu este „mijlocul" – el nu se află doar la mijloc – căci şi cele mici pot fi egale între ele, şi cele mari pot fi egale între ele, şi la fel şi cele mijlocii – vedem din nou aici o tentativă a lui Aristotel de a reduce şi dreptatea la cumpătare-mijlocie folosind medierea „egalității" redusă la medie.

Iar nedreptatea nu se reduce la ilegalitate şi inegalitate. Mai întâi că pot fi nedreptăți care nu încalcă nici o lege, de exemplu, pentru că nu este încă o lege în statul respectiv pe care să o încalce – acest lucru însă nu înseamnă că ele nu sunt nedreptăți. Apoi nedreptățile se pot face chiar prin intermediul legii – mai precis prin legi nedrepte, caz în care a nu respecta aceste legi poate fi un act de dreptate, chiar dacă el e pedepsit de lege (cel care ascultă de o lege nedreaptă nu este un om drept).

Cât despre egalitate – evident nici ea nu e tot una cu dreptatea – uneori e justă egalitatea, alteori e justă inegalitatea.

67 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 96 (1129b).
68 *Ibidem*.
69 *Ibidem*, p. 102 (1132a).

2.16 Alegerea

Vorbind de alegerea virtuoasă „care ține mijlocul/ media" Aristotel ne spune că *„Mijlocul este cel între un habitus greşit din două puncte de vedere, cel al exagerării şi cel al lipsei; ea mai este însă mijloc şi întrucât găseşte şi alege în afecte şi acțiuni mijlocul, pe când greşelile în această privință stau în faptul că măsura dreaptă nu e atinsă sau e întrecută."*[70]

Oare alegerea de care vorbeşte Aristotel găseşte mijlocul în interiorul unuia şi aceluiaşi afect (cum pare că zice mai sus când spune că virtutea „alege *în* afecte") sau în „mijlocul/ media" unor afecte/ emoții distincte (adică alege „*în* afecte" sau „*între* afecte")?

Dacă alege „în afecte", adică în interiorul, să zicem, al afectelor/ emoțiilor specifice „viciilor" (ca de exemplu: mânie, frică, invidie, gelozie, ură, tristețe, rea-voință), nu va găsi în ele decât tot un viciu (indiferent că se uită la extremele sau la mijlocul lor), iar în interiorul afectelor/ emoțiilor specifice virtuților (ca de exemplu: calm, blândețe, curaj, bunătate, iubire, bucurie, dragoste, milă), în mod similar, nu va găsi de ales decât manifestări emoționale ale virtuții (exprimate cu o mai mare sau mai mică *intensitate*).

Iar când alege „*între* afecte/ emoții" are de ales între cele specifice viciilor şi respectiv cele specifice virtuților (indiferent de *intensitatea* lor de manifestare).

Dacă afectul abordat sub perspectiva unui prea mult, prea puțin sau a ceva mediu este, de exemplu, „teama", mijlocul lui nu poate fi decât tot o formă de teamă. Iar a susține că vitejia este o formă de teamă/ frică este a nu înțelege că vitejia/ curajul este un cu totul alt afect decât teama/ frica, distinct şi opus acestuia (prin manifestare afectivă specifică şi prin efecte specifice).

Sau dacă afectul „măsurat" este mânia, mijlocul ei nu poate fi decât tot o formă de mânie. A susține că „blândețea" e o formă a afectului numit „mânie" este a nu (mai) şti despre ce vorbeşti.

Dacă afectul „măsurat" este „sinceritatea" (rostirea adevărului), extremele lui nu pot fi decât forme ale sincerității – deci şi cele propuse de Aristotel, adică „lăudăroşenia" (Prea sincer? Prea mult adevăr?) şi „ironia" (Prea puțin sincer? Prea puțin adevăr?) ar trebui să fie tot forme ale afectului specific sincerității – una trebuind să fie sinceritatea maximă („lăudăroşenia") şi cealaltă sinceritatea minimă („ironia"), iar la mijloc stând nu „sinceritatea-pur-şi-simplu", ci sinceritatea-medie. Deci dacă „sinceritatea" în general e o

70 *Ibidem*, p. 44 (1107a).

formă de virtute, atunci toate formele ei de manifestare (toate formele de sinceritate) sunt virtuți şi nu vicii. Viciul este doar a nu fi sincer, a minți, a înşela.

Prea multă sinceritate are însă numele de naivitate şi inocență (precum cea specifică copiilor) şi nicidecum „lăudăroşenie" (care după cum ştim este mai prietenă cu minciuna decât cu adevărul – prin exagerarea meritelor proprii şi prin prezentarea lor neconformă cu realitatea şi adevărul) – adică „lăudăroşenia" nu este chiar o formă de „sinceritate". Iar ironia este o formă uşoară de batjocură nu de „sinceritate" (decât, poate, dacă e o „batjocură sinceră"...).

Tot aşa, dacă afectul „măsurat" este „dărnicia/ generozitatea", extremele acestui afect nu pot fi decât tot forme de generozitate (mai multă generozitate sau mai puțină generozitate). Dar a susține că afectul specific „zgârceniei" (avariției, *lipsei de generozitate*) e tot una cu afectul specific „generozității" este a merge un pic prea departe, iar afectul specific risipirii/ împrăştierii nechibzuite nu se suprapune decât întâmplător peste a dărui altora (fiind mai specific urmăririi necontrolate a poftelor şi patimilor proprii).

Deci dacă alegerea este de făcut în interiorul unuia şi aceluiaşi afect (cum sugerează pe alocuri Aristotel), afectele specifice virtuților vor rămâne virtuoase indiferent de extremele sau media lor de manifestare – iar în afectele (emoțiile) specifice viciilor nu vor putea fi găsite (nici în medie, nici la extreme) aspecte virtuoase.

Doar cel care are tendința să confunde afectele (emoțiile/ sentimentele) unele cu altele (şi să treacă oarecum „alandala" de la una la alta) poate identifica „virtutea" cu alegerea unui „mijloc" dintr-un afect (emoție) oarecare (mai ales dacă afectul respectiv este unul specific viciilor).

Adică: fie alegerea se face în interiorului aceluiaşi afect, legat, de exemplu, de un viciu (precum frică, mânie, tristețe, lăcomie, nesinceritate etc.), respectiv de o virtute (de exemplu: curaj, calm, bucurie, cumpătare, sinceritate etc.) şi astfel se alege un viciu mijlociu şi o virtute mijlocie, fie alegerea se face între afecte diferite (specifice, pe de o parte virtuților, pe de altă parte viciilor – adică, de exemplu, între frică şi curaj, între mânie şi calm, între lăcomie şi cumpătare, între nesinceritate şi sinceritate) şi atunci se alege unul din ele *şi nu media lor* (nu afectul care este asociat în acelaşi timp şi cu virtutea, şi cu viciul – adică ceva care este în acelaşi timp şi sub acelaşi raport „şi plăcere, şi durere", „şi suferință, şi fericire", adică la „mijloc" între ele – pentru că un astfel de „afect mixt" în care sunt împletite spre confuzie totală, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, două afecte

distincte şi opuse, întâlnite undeva „la mijloc”, nu există) – şi oricum, nu aceasta este natura virtuții (să fie însoțită de afecte/ emoții amestecate în degringoladă, fără distincție între cele „plăcute” şi cele „dureroase”).

Aristotel nu este deci foarte clar în ce priveşte natura acestei alegeri (din interiorul unui afect şi/ sau între afecte distincte).

Deşi uneori ne spune că alegerea în interiorul aceluiaşi afect (de exemplu, cel specific cumpătării sau vitejiei, sau cele specifice pentru răutate, neruşinare şi invidie – conform *Etica nicomahică, 1107a*), în ce priveşte mai multul, mai puținul şi mijlocul lui, nu este posibilă (fiind însă evident că această alegere este nu doar posibilă, ci chiar foarte răspândită în rândul celor ce caută şi aleg *intensitatea* afectelor/ emoțiilor pe care vor să le simtă), alteori practică el însuşi această alegere (de exemplu, în ce priveşte „mânia”, „sinceritatea (rostirea adevărului)” şi „teama” cu mai multul, mai puținul şi media lor).

Iar în ceea ce priveşte alegerea *între* afecte distincte el o practică uneori şi pe aceasta – dar de o manieră destul de confuză şi de încurcată. Astfel uneori el compară intensitățile diferite ale unui afect între ele sau cu o anumită intensitate a altui afect, ca să aleagă (uneori după bunul lui plac) fie pe un al doilea afect (decât cel în interiorul căruia are loc variația cantitativă), fie pe unul din cele două comparate relativ arbitrar (în ceea ce priveşte intensitățile lor specifice), fie pe un al treilea afect distinct de ele (adică fie „compară câteva pere (mai mari, mai mici) între ele şi apoi alege un măr”, fie „compară câteva pere cu un măr şi alege mărul”, fie „compară merele cu perele şi alege prunele”). De exemplu, compară „zgârcenia” cu „risipa” doar ca să aleagă „dărnicia”... sau compară afectele specifice „lăudăroşeniei” cu cele specifice „ironiei” doar ca să aleagă „sinceritatea”, sau compară „calmul” (lipsa de mânie) cu „furia” şi alege „blândețea” (sau „frica” cu „încrederea” şi alege „vitejia”)... Astfel el „calculează” uneori tot felul de „medii” între „mere, pere şi prune” şi se laudă apoi că a găsit media „merelor”...

Uneori deci, alegerea lui Aristotel nu este între un mai mult, mai puțin şi o medie a ceva anume (X) – ci ea este între un mai mult a ceva (Y), un mai puțin al altceva (Z) şi eventual o medie a unui al treilea lucru (X) – de exemplu, un mai mult al actului de a (te) lăuda (lăudăroşenia), un mai puțin al actului de a batjocori (ironia) şi o medie a actului de a spune adevărul („măsurată” şi aleasă în mod „sincer-mediu”, fără a „exagera cu adevărul”) sau, de exemplu, se pune „în balanță” un mai mult al actului de a te mânia (furia) cu actul

de a fi calm/ liniştit/ relaxat (lipsit de mânie) şi cu a avea bunătate (căldură sufletească, blândețe).

„Virtutea” nu alege mijlocul diferitelor grupulețe de afecte sau mijlocul „grămezii” afectelor (locul unde se strâng „afectele de mijloc”). Ea atrage prin manifestarea sa acele afecte specifice „stării/ senzației de bine” (plăcerii, fericirii şi „stării de armonie/ normalitate” (de relaxare, de linişte, de mulțumire...)) opuse acelor afecte/ emoții care se însoțesc cu durerea şi cu suferința (agitația, neliniştea, stresul, frământarea etc.), adică evită extrema răului (viciului) şi caută extrema binelui (virtuții) şi nu urmăreşte nicidecum vreo „medie/ mijloc” nici între aceste extreme, nici între afectele lor specifice, nici în cadrul afectelor specifice viciului şi nici măcar în cadrul celor specifice virtuții (în cadrul cărora uneori poate alege „mijlocul”, iar alteori „extremele”).

A alege măsura dreaptă/ justă nu e tot una cu a alege mijlocul/ media. Una e una şi alta e alta. Măsura justă poate fi o medie, dar la fel de bine ea poate fi şi o măsură maximă (extremă, „exagerată”) – şi astfel nu mai poate fi întrecută – sau alteori poate fi o „măsură minimă” – care alege puținul – sau chiar o „măsură” care alege lipsa a ceva anume (de exemplu, a viciului).

Iar habitus-ul specific cumpătării/ sincerității/ curajului nu e tot una cu habitus-ul (felul de a fi) specific necumpătării/ minciunii/ fricii ca să se poată spune că ele amândouă sunt extreme ale unuia şi aceluiaşi habitus (fel de a fi), cel puțin nu în acelaşi timp şi sub acelaşi raport – şi chiar dacă în habitusul-virtute sau în habitusul-viciu este un mai mult, un mijloc şi un mai puțin, aceasta nu înseamnă că datorită acestei manifestări *cantitative* variabile ele îşi schimbă *calitatea* lor specifică de virtute sau viciu. (A compara *calitatea* unui habitus (fel de a fi) – adică a virtuții – cu *cantitățile* specifice unui *alt* habitus – adică viciului (cu mai multul, mai puținul sau media lui) – e doar „a compara mere cu pere”...)

2.17 Puținul şi lipsa

De multe ori Aristotel confundă „puținul” cu „lipsa”. Media lui pare a fi calculată între mai puțin şi mai mult, dar de fapt, de multe ori, „mai *puținul*” afectului „X”, teoretic propus ca reper pentru calculul mediei, dispare fiind înlocuit cu *lipsa* afectului „X” (cu un alt afect) făcând astfel calculul „mediei/ mijlocului” imposibil de efectuat. E ca şi cum pentru a afla unde e „mijlocul unui drum” Aristotel ia ca reper, pe de o parte, „marginea lui din stânga” şi, pe de altă parte, „lipsa drumului” – altceva decât drumul cu pricina – de

exemplu, un alt drum din depărtate considerat relativ aleator fie în ce priveşte marginea sa stângă, fie cea dreaptă, fie în legătură cu linia lui de mijloc. Adică el stabileşte „mijlocul unui drum” fără a ține seama nici de „marginea lui dreaptă” şi nici de „mijlocul” situat între „marginile” sale – rezultând astfel o „medie/ mijloc” între „marginea stângă a unui drum” şi un alt „drum” luat în calcul – adică, ceva care ne scoate cu totul de pe drumul „măsurat” şi ne trimite în mijlocul câmpului „să batem câmpii”...

Lipsa a ceva (mânie, ruşine, sinceritate) nu e deci acelaşi lucru cu prezența acelui ceva într-o cantitate (cu o intensitate) cât de mică – lipsa mâniei nu e mânie, lipsa ruşinii nu e ruşine, lipsa sincerității nu e sinceritate – lipsa unui afect/ emoție nu e o formă a acelui afect, ci e un alt afect (când un afect dispare (lipseşte) un altul îi ia locul). Astfel „mai puținul” sau „mai multul” dintr-un afect specific viciului nu e un afect specific virtuții (acestea se exclud unele pe altele) şi nici afectul (emoția/ sentimentul) care însoțeşte „puținul” sau „mai multul” manifestării unei virtuți nu este un afect specific unui viciu.

2.18 Alegerea morală şi virtuositatea

Alegerea morală *de bază* (cea specifică alegerii între virtute şi viciu) nu se face deci între intensități (cantități) specifice *unuia şi aceluiaşi* afect (emoție/ sentiment), ci între afecte *diferite şi opuse* în ceea ce priveşte relația lor cu plăcerea/ fericirea (unele (cele specifice virtuții) se grupează în jurul plăcerii/ fericirii/ „stării de armonie/ normalitate”, iar celelalte (corespunzătoare viciilor) în jurul durerii/ suferinței).

Iar după ce se face alegerea morală de bază (principală) se poate face şi alegerea morală *secundară* care constă în a alege intensitatea („cantitatea”) cu care se va manifesta o virtute sau alta.

Aristotel vrea deci să lege *virtuositatea* unui afect (calitatea lui de a se însoți cu virtutea) de intensitatea manifestării lui (de cantitatea acestuia – mult, puțin, mediu) fără însă a sesiza că aceasta nu depinde de manifestările sale cantitative (la fel cum un om rămâne om, chiar dacă e „scund”, „mediu” sau „înalt”), ci doar de păstrarea calității/ esenței sale specifice (media înălțimii umane este la fel de „umană” ca şi extremele pe baza căreia este ea calculată).

El vrea deci să lege virtuositatea unui afect (/ unei emoții) doar de intensitatea medie a manifestării lui (/ ei) „cantitative” fără a observa că aceasta este la fel de specifică (în esența ei calitativă) şi extremelor ei de manifestare.

Afectele specifice viciului sunt deci *alte* afecte decât cele specifice virtuţii şi chiar dacă în fiecare caz ele au o plajă mai mare sau mai mică de variaţie a intensităţii lor, această variaţie („cantitativă") nu le schimbă „calitatea" lor specifică. Oricine poate vedea la o analiză mai atentă a lor că ele sunt distincte şi opuse (ca ziua şi noaptea, ca lumina şi întunericul, ca plăcerea şi durerea), iar identitatea lor esenţială nu este modificată de variaţia intensităţii lor interioare şi nu e legată de vreo medie a acestei intensităţi (la fel cum ziua-lumină este zi şi dimineaţa, şi la amiază, şi după-amiaza şi la fel cum noaptea este noapte şi imediat după ce se întunecă, şi la miezul nopţii, şi înainte de apropierea răsăritului soarelui).

Mijlocul propus ca fiind *definitoriu* pentru definirea (calităţii/ identităţii/ esenţei) virtuţii de către Aristotel este deci doar un mijloc identitar fictiv (iluzoriu, imaginar) – el nu e de găsit nici în mijlocul unui afect specific virtuţii, nici în cel specific viciului – şi nici în mijlocul sau media obţinută prin „măsurarea" minimelor, maximelor (şi mediilor) unor afecte distincte (adică nici *în* afecte şi nici *între* afecte) – identitatea virtuţii se defineşte (printre altele) prin manifestarea (puţină, medie sau multă) specifică afectului virtuţii considerat în întregul său caracteristic şi acestei identităţi i se opune cea specifică viciului (cu variaţiile sale corespunzătoare).

Alegerea dintre virtute şi viciu (în ansamblul ei) nu implică deci nici (doar) o medie a virtuţii (o virtute-medie), nici (doar) o medie a viciului (un viciu-de-mijloc), nici o medie între virtute şi viciu (o virtute-viciu) şi nici o medie între ceva care nu este nici virtute şi nici viciu – ea implică doar considerarea opoziţiei „naturale" existente între cele două, a efectelor (senzitive, afective, raţionale, acţionale, societale etc.) opuse cu care ele se însoţesc şi alegerea între aceste efecte – specifice prezenţei virtuţii şi lipsei viciului (în legătură cu aspectul moral luat în calcul la un moment dat), respectiv prezenţei viciului şi absenţei virtuţii.

2.19 „Culmea mijlocie/ medie"

Prin urmare, „virtutea" nu este un „mijloc/ medie" nici după „substanţa" ei (identitară) şi nici după „conceptul" ei. Cuvântul grec *αρετή* (*arete*) se traduce prin *virtute* (având şi sensul de bunătate, excelenţă, bărbăţie, vitejie, eroism, valoare, caracter, reputaţie, glorie, faimă). Cuvântul *virtute* (care potrivit DEX poate avea sensuri precum cele de *calitate, perfecţiune, forţă morală, idealism etic*) provine din lat. *virtus* – virtute, calitate, valoare,

merit, cinste, bărbăție, vitejie – care vine de la rădăcina lat. *vir – bărbat, erou, luptător* – şi astfel se poate vedea limpede că „mijlocul" şi „media" nu se încadrează prea uşor în „conceptul" virtuții („greceşti", „româneşti" şi „latine").

Aristotel însă avea o „virtute" a lui la care ținea foarte mult – „virtutea-de-mijloc":

„De aceea virtutea este mijloc după substanța ei şi după conceptul ei esențial; întrucât ea este însă lucrul cel mai bun şi săvârşeşte toate bine, ea este o culme."[71]

„Culmea-adevărată" nu este un mijloc sau o medie. Ea nu are deasupra ei un „mai mult" decât ea, că dacă ar avea, nu ar mai fi o „culme" – iar „culmea mijlocie" nu e chiar o culme (cel puțin nu în raport cu un „mai mult" decât ea).

Prin definiție „mai multul" este prins în noțiunea de culme şi de aceea media (/ mijlocul) şi culmea de cele mai multe ori se exclud reciproc, iar când se întâlnesc nu rezultă decât o „culme medie" (mediocră) întrecută cu mult de „culmile extreme" (adevăratele culmi) – de exemplu, culmea muntelui este o extremă, nu un mijloc – ea nu e situată la mijlocul muntelui, ci în punctul lui cel mai înalt – adică unde el are cea mai mare (/ „multă") înălțime (iar „culmea-mijlocie" – culmea aflată la mijlocul înălțimii unui munte nu este culmea lui cea mai înaltă, nu e desăvârşirea/ apogeul/ înălțimea sa maximă (adică „virtutea" sa maximă), ci doar o „culme mediocră" a sa).

Culmea, vârful, apogeul (punctul culminat – aflat la nivelul maximal) este un „*maxim*" (un cel mai mult) şi nu o medie sau un mijloc (nici mult, nici puțin).

„Culmea culmilor" e astfel faptul că „culmea" lui Aristotel nu este „culmea culmilor" – adică culmea-culme-pe-bune (vârful – partea cea mai înaltă a unui munte sau deal), ci este doar una din „culmile" de pe la mijlocul dealului/ muntelui (adică „culmea-mediocrității" cu „virtutea" ei aferentă)...

71 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 44 (1107a).

3. „Nefericiții" lui Aristotel

3.1 Copiii

Pornind de la reducerea grăbită a „fericirii" şi „virtuții" doar la sfera „cetățeanului" specific unor cetăți greceşti antice („cel care este jurat şi membru al adunării publice") Aristotel face apoi tot felul de afirmații pripite, ca de exemplu:

„Arta politică n-are nici o străduință mai mare decât de a pune pe cetățeni în posesia unor anumite însuşiri; anume de a-i face virtuoşi şi capabili şi dispuşi să făptuiască binele." […] „Şi din aceeaşi cauză nici copilul nu este fericit, deoarece din pricina vârstei el încă nu este în stare să fie activ în modul amintit, iar dacă uneori copiii sunt numiți totuşi aşa, aceasta se spune în nădejdea că ei vor deveni în urmă. Căci pentru fericire se cere, cum s-a spus, virtute perfectă şi o viață plină."[72]

Deoarece nu doar „cetățenii" vizați de Aristotel sunt locuitorii unui stat, „arta politică" (a conducerii „polisului" ca întreg) trebuie să aibă grijă să îndemne (prin legi şi prin alte mijloace) *toți locuitorii* ei la făptuirea binelui – deci inclusiv pe copii şi mai ales pe copii, pentru că oamenii îşi formează (prin „învățătură" şi „obişnuință") anumite deprinderi virtuoase sau vicioase, după caz, mai ales în timpul copilăriei şi adolescenței. De aceea, a zice că un copil nu poate avea o activitate virtuoasă sau că el nu poate face binele este doar a nu înțelege prea bine natura acestor realități – e doar a nu ține seama de faptul că pentru fiecare vârstă a omului există o anumită „viață plină" specifică, cu „virtuțile" ei aferente.

Şi apoi dacă nici copiii nu au voie să fie fericiți decât aşa „verbal" şi „în nădejdea că vor fi fericiți când vor creşte mari" – ne putem întreba, pe bună dreptate, dacă, după „definițiile" lui Aristotel, este cineva fericit? Pentru că cine dintre oameni se poate lăuda că deține o „virtute perfectă"? (În afară de vreun „fericit" care nu prea ştie pe ce lume trăieşte.)

Diogenes ne povesteşte despre Pittacos că: *„Unui foceean care spunea că trebuie să căutăm un om vrednic îi adresă aceste cuvinte: „Dacă-l cauți cu prea multă grijă, nu-l vei găsi niciodată.""*[73]

Poate că Aristotel ar fi putut să învețe, de la Pittacos, că cel ce caută „omul virtuos/ fericit/ bun" („omul vrednic") cu „prea multă grijă", nu-l va găsi niciodată...

72 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 30 (1099b – 1100a).
73 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 81.

Viața nu este non-stop „plină de fericire” şi nici nu trebuie să fie – adică, fericirea este (ca şi plăcerea) o stare temporară a psihicului (legată de împlinirea (armonioasă) temporară (şi uneori parțială) a unor dorințe sau nevoi, respectiv de adaptarea corectă la schimbările inerente existenței), dar acest lucru nu o face, cu nimic, mai puțin demnă de a fi numită „fericire” – la fel cum o plăcere care apare doar din când în când rămâne plăcere, chiar dacă nu este continuă şi nici „plină” (toată plăcerea posibilă).

La fel cum o plăcere este plăcere, chiar dacă nu este „plăcerea perfectă” (orice ar mai fi şi aceasta), tot aşa, o stare de fericire oarecare (a copiilor, femeilor sau sclavilor etc.) este o stare de fericire, chiar dacă nu e „fericirea perfectă” şi nici nu e legată de „virtutea perfectă” (orice ar mai fi şi ea), ci doar de o virtute oarecare – şi chiar dacă nu e legată de „binele absolut (perfect)”, ci doar de un bine oarecare.

(*„să numim fericit pe acela care e activ în conformitate cu virtutea desăvârşită şi e în acelaşi timp bine înzestrat cu bunuri exterioare şi aceasta nu numai un timp scurt, ci o viață întreagă plină.”*[74])

Fericit este cel care e fericit – la un moment dat, dintr-un anumit punct de vedere – şi nu cel care nu este *niciodată* „nefericit”, sub o formă sau alta (nu cel „care este fericit nonstop”, din orice punct de vedere), la fel cum sătul este cel care s-a săturat, la un moment dat, hrănindu-se cu ceva anume şi nu cel care nu este *niciodată* flămând (nu cel care este sătul, în raport cu orice tip de hrană, tot timpul – nu cel „care este sătul nonstop” – care nu are, nu a avut şi nu va avea niciodată senzația de foame...)... şi la fel cum împlinit este cel care este împlinit la un moment dat în ceva anume şi nu cel care este împlinit, în toate împlinirile imaginabile, tot timpul... şi la fel cum un pahar plin este paharul care este plin la un moment dat cu ceva anume şi nu paharul care este plin tot timpul cu absolut orice se poate turna într-un pahar...

Nesesizarea caracterului temporar (respectiv, relativ) al fericirii (/ plăcerii) nu poate să ducă decât la o înțelegere total eronată a rolului ei în funcționarea întregului existențial uman.

74 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 32 (1101a).

3.2 Glumeții, cheflii şi jucătorii

„Fericirea nu stă deci în distracții, nu în joc şi glumă. Ar fi doar absurd dacă menirea noastră ultimă ar fi joc şi glumă şi dacă necazul şi suferința unei vieți întregi ar avea ca țintă numai jocul.”[75]

Neînțelegerea naturii fericirii (caracterului ei temporar, relativ şi parțial) şi ridicarea ei într-o zonă abstractă, ca fiind singurul lucru „de dorit în sine”, îl face pe Aristotel să nu mai vadă nici măcar evidența imediată. E clar că viața nu constă doar din joc, distracție şi glumă, dar acesta nu e un motiv pentru ca cei care se joacă, glumesc şi se distrează să nu fie fericiți în circumstanțe specifice.

Fericirea nu vine doar din joc şi distracție, dar acestea sunt o sursă importantă pentru fericire şi ar fi absurd ca viața să nu aibă printre țintele sale (alături de multe altele) jocul, gluma şi distracția.

Lui Aristotel nu-i place însă distracția, ci doar munca serioasă (nu e capabil să vadă joaca din muncă şi distracțiile ei specifice – deşi chiar şi pe vremea lui munca unora (dramaturgi, actori, muzicanți, poeți etc.) consta în a-i distra pe alții): *„Şi mai pare că viața fericită e o viață virtuoasă. Aceasta însă este o viață de muncă serioasă, nu de joc vesel. Seriozitatea o numim doar mai bună decât gluma şi veselia; şi activitatea părții mai bune şi a omului mai bun, o numim totdeauna de asemenea serioasă.”*[76]

În general vorbind „seriozitatea” nu e mai „bună” decât „veselia” şi nici „veselia” decât „seriozitatea” (deşi în particular, în funcție de timp şi context, una poate fi mai „bună” decât alta, din anumite puncte de vedere specifice) – fiecare din ele îşi au locul lor bine stabilit în cadrul manifestărilor atitudinale caracteristice vieții umane şi între ele e bine să se instituie mereu un echilibru dinamic cât mai armonios.

Apoi de ce nu ar fi posibilă „munca veselă” şi „veselia muncitoare”? A fi tot mereu „serios” şi a nu şti ce e joaca, gluma şi veselia e mai degrabă o rețetă pentru nefericire decât pentru fericire. A exclude veselia, bucuria, buna-dispoziție dintre efectele „virtuții” înseamnă doar a nu o cunoaşte cu adevărat pe aceasta...

75 *Ibidem*, p. 209 (1176b).
76 *Ibidem*, (1177a).

3.3 Femeile

După Aristotel femeia trebuie să se supună bărbatului, fiindcă acesta e mai tare decât ea: *„Apoi, masculul față de femelă este mai puternic, iar cealaltă mai plăpândă; cel dintâi domină, cealaltă se supune.”*[77] Apoi ea trebuie să se supună, fiindcă e cam prostuță sărmana şi are gândirea un pic cam „indecisă”: *„Căci sclavul n-are deloc puterea de a judeca, femeia o are, însă nedecisă, copilul de asemenea, însă imperfectă.”*[78] […] *„Tot aşa stau lucrurile cu virtuțile morale: trebuie să admitem că, desigur, toți au o parte din ele, însă nu toți în acelaşi mod, ci fiecare numai într-atâta cât se cere pentru sarcina sa.”*[79]

Aşadar, femeia nu poate fi „cetățean” şi, prin urmare, rămâne şi ea străină de „virtute” şi „fericire”, dar gândindu-se Aristotel puțin mai bine a ajuns la concluzia că parcă un pic de virtute tot ar trebui să aibă şi ea, dar nu prea multă („să nu i se urce la cap”), ci doar suficientă „pentru sarcina sa”.

La fel stau treburile şi cu sclavii: *„Şi fiindcă am stabilit că sclavul este folositor pentru cele necesare, este vădit că el n-are nevoie decât de puțină virtute, şi anume numai de atâta cât să nu-şi părăsească treburile fie din neînfrânare, fie din lene.”*[80]

„Virtutea” sclavilor constă deci din a asculta de stăpân şi a nu-şi părăsi treburile pe care acesta îi obligă să le facă. E curios totuşi cum ar putea să facă sclavul cele de mai sus, dacă, aşa cum zice Aristotel, el „n-are deloc puterea de a judeca”...

3.4 Sclavii

Aristotel este de părere că *„sclavul este un instrument însuflețit, cum instrumentul e un sclav neînsuflețit.”*[81] După el *„uneltele însă sunt parte însuflețite, parte neînsuflețite, bunăoară cârma cârmaciului este neînsuflețită, iar vâslaşul său, o unealtă însuflețită – căci orice lucrător trebuie pus în clasa uneltelor pentru meşteşuguri.”*[82], iar *„sclavul este un bun însuflețit şi orice slugă este ca o unealtă înaintea altor unelte.”*[83]

Coborârea unor întregi categorii de oameni la statutul de simple unelte, punerea „lucrătorilor” în clasa uneltelor, nu are cum să fie o atitudine demnă de un om înțelept, cum se vrea a fi Aristotel – în plus, o asemenea atitudine poate oricând, destul de lesnicios, să

77 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeştii de Târg, p. 8 (I, II, 12).
78 *Ibidem*, p. 20 (I, V, 6).
79 *Ibidem*, (I, V, 7).
80 *Ibidem*, p. 21 (I, V, 9).
81 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 172 (1161b).
82 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeştii de Târg, p. 7 (I, II, 4).
83 *Ibidem*.

pună şi filosoful/ înțeleptul, atât de drag lui Aristotel, în clasa lucrătorilor (pentru că evident şi el lucrează într-un anumit fel şi are şi el „meşteşugul” lui) şi filosofarea/ cugetarea în clasa uneltelor pentru un meşteşug oarecare – şi apoi prin extensie, s-ar fi putut trezi Aristotel, ca la o privire mai profundă asupra vorbelor pe care le-a scos pe gură, să realizeze că omul nu este de fapt un animal politic/ social, ci un animal-unealtă (pentru alte animale-unealtă).

Aşadar, pentru Aristotel, majoritatea oamenilor din vremea lui (toți care „lucrau”) erau simple unelte, ba încă mai mult de atât unii din ei erau simple „bunuri” (însuflețite). Ce morală şi ce etică se putea astfel naşte dintr-o asemenea atitudine? Evident doar una de haită prădător-exploatatoare cum e cea promovată de Aristotel – în care o minoritate redusă specifică „cetățenilor-administratori-publici” exploatau după bunul lor plac toți ceilalți locuitori ai unei cetăți pentru simplul motiv (suficient însă pentru Aristotel) că ei purtau armele şi altfel erau mai tari decât restul. O pseudo-etică care promovează brutal dreptul-forței în dauna forței-dreptului. (*„Corpul politic nu trebuie compus decât din cetățeni înarmați.”*[84])

După Diogenes, Solon ar fi spus că *„legile seamănă cu pânza de păianjen; cade într-însa ceva mai uşor şi slab, ea ține; pe când un lucru mai mare o sparge şi trece printr-însa.”*[85] Stagiritul pare să fie de acord cu el: *„Slăbiciunea reclamă totdeauna egalitate şi justiție; forței nu-i pasă deloc de ele.”*[86]

Aristotel se pare că este unul din primii ideologi ai sclavagismului. Pentru el anumiți oameni sunt sclavi din natură. O minimă interogație filosofică despre evenimentele care duc la sclavie i-ar fi arătat însă şi lui că „natura” nu are mai nimic de-a face cu asta – una din cauzele cele mai importante ale sclaviei fiind doar răutatea umană transformată „magic” în „virtute cetățenească” de nişte ființe umanoide lipsite de compasiune şi respect serios pentru viață, libertate şi adevăr. Şi nici nu trebuia să gândească prea profund ca să vadă cât de eronat judeca sclavia – era suficient să mediteze la pățania lui Platon, profesorul său, care pentru scurt timp a ajuns şi el sclav.

Îți trebuie o minte foarte redusă ca să afirmi că anumiți oameni, ajunşi prin forța împrejurărilor sclavi, îşi pierd astfel, cumva magic, calitatea de oameni şi devin „unelte” şi simple „bunuri” (cum ar fi mobila din casă): *„Care este, aşadar, natura şi rostul sclavului,*

84 *Ibidem*, p. 151 (VI, X, 8).
85 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 77.
86 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeştii de Târg, p. 164 (VII, I, 14).

reiese clar din acestea. Anume, acel om care din natură nu este al său, ci al altui om, este prin natura lui sclav. Însă cine este al altui om, este ca un bun al aceluia, iar un bun este o unealtă practică, cu existența sa proprie.”[87]

Cu toată pseudo-înțelepciunea lui sclavagistă şi cu toată pseudo-virtutea lui mijlocie, Aristotel se pare că nu vede nici măcar diferența dintre un om şi o vită: *„Iar folosul sclavilor se deosebeşte puțin de acela al vitelor, căci şi unii şi altele ne dau cu corpul lor ajutorul pentru cele necesare vieții.”*[88]

Şi ne explică apoi şi ce e „virtutea” dreptății pentru el: *„S-a arătat că din natură unii sunt liberi şi alții sclavi şi că este folositor şi drept ca aceştia să fie sclavi.”*

Folositor şi drept pentru cine? Pentru animalul umanoid numit pompos „stăpân” şi „cetățean” care se împăunează cu o pseudo-înțelepciune care să-i justifice abuzurile „virtuoase”?

[...] „totdeauna biruința implică oarecare superioritate, aşa că se pare că violența nu este fără oarecare forță morală”[89] *[...]*

Cei care vor să-i găsească scuze lui Aristotel pentru această eroare majoră de gândire afirmând că zicea şi el cele de mai sus doar pentru că pe antici nu i-a dus capul mai mult se înşeală, deoarece chiar el depune mărturie că este la curent cu opinii ale unora care se opun sclaviei considerând-o nedreaptă, doar că el le dezaprobă: *„unii socotesc că dreptatea este bunăvoința (care exclude sclavia), iar alții că este drept ca cel mai puternic să stăpânească”*[90] [...]

Barbarismul sclavagist este chiar ridicat la rang de „ştiință” de către „înțeleptul” Aristotel: *„ştiința stăpânului constă în a şti să se folosească de sclavi.” [...] „Ştiința de a câştiga (sclavi) este însă deosebită de celelalte două, ea nu este decât arta de a purta război la timp şi în mod util (ori arta de a întocmi o vânătoare de oameni).”*[91]

În rezumat pentru „înțeleptul” Aristotel o anumită categorie de oameni nu prea sunt oameni – ci sunt sclavi „din natură”, „unelte însuflețite”, simple „bunuri” şi un fel de „vite” care nu au „puterea de a judeca”. Este evident însă că aceşti oameni nu sunt „sclavi din natură”, ci sunt forțați să devină sclavi sub amenințarea sabiei de unii „oameni de

87 *Ibidem*, p. 7 (I, II, 7).
88 *Ibidem*, p. 9 (I, II, 14).
89 *Ibidem*, (I, II, 17).
90 *Ibidem*, pp. 9-10 (I, II, 17).
91 *Ibidem*, p. 11 (I, II, 23).

ştiinţă" decăzuţi din umanitatea lor prin purtarea de războaie de înrobire animalică şi prin practicarea „artei" bestialice a „vânătorii de oameni". Ei nu sunt nici „unelte" şi nici „bunuri" însufleţite decât în măsura în care orice alt om este o „unealtă" şi un „bun însufleţit" (pentru cei care aleg să-l trateze ca atare), iar „vită care nu judecă" nu este nici măcar acela care (din diferite motive) nu e capabil sau nu vrea să distingă prea bine între o „vită" şi un „om".

„Virtutea" lui Aristotel (cel puţin în legătură cu acest subiect) ne apare astfel ca fiind doar „virtutea" animalului de pradă, a animalului violent care caută să oblige pe alţii să muncească în locul lui, prin forţă sau prin înşelăciune:

„Cât despre cei care trebuie să-l cultive [pământul]*, dacă avem putinţa să alegem, trebuie să luăm mai ales sclavi şi să avem grijă să nu fie toţi de acelaşi neam şi, mai ales, să nu fie războinici. Cu aceste condiţii, ei vor fi foarte buni să-şi facă munca lor şi nu se vor gândi nicidecum să se răzvrătească."*[92]

3.5 Muncitorii salariaţi, agricultorii, meşteşugarii şi negustorii

Parcă mai mult ca la alţii „fericirea" pentru Aristotel este deci doar „fericirea" lui Aristotel. El exclude cu maxim tupeu de la fericire pe restul oamenilor: pe negustori, pe agricultori, pe sclavi (cu alte cuvinte, pe cei care muncesc: munca pentru el nu era o „virtute"), pe femei, pe copii, pe cetăţenii neinteresaţi de filosofie/ „înţelepciune" (care, oricât ar părea de ciudat pentru unii, trebuie că formau majoritatea cetăţenilor unei cetăţi – a se vedea în acest sens şi „condamnarea lui Socrate") şi nici de „cugetare" sau „contemplare", aşa, „în genere" („cugetare de dragul cugetării"), de cugetare aeriană lipsită de urmări practice şi desprinsă de realitatea empirică.

După părerea lui Aristotel „aproape tot poporul" (*„Masa aproape întreagă a poporului alcătuindu-se din patru clase principale: agricultorii, meseriaşii, salariaţii, negustorii"*[93] [...]) era exclus de la „virtute" şi „fericire" – cu alte cuvinte, după părerea lui, peste 90 la sută din locuitorii unei cetăţi nu puteau fi nici „virtuoşi" şi nici „fericiţi".

Dar dacă în cetatea „înţeleptului" Aristotel „masa aproape întreagă a poporului" este exclusă de la virtute şi fericire, ce ne spune acest lucru despre ce înţelegea el prin „virtute" şi „fericire"? Ne spune că, în principal, Aristotel fie nu înţelegea prea bine cuprinsul

92 *Ibidem*, p. 102 (IV, IX, 9).

93 *Ibidem*, p. 170 (VII, IV, 3).

acestor realități, fie îl înțelegea, dar totuşi se încăpățâna prosteşte să reducă acest cuprins real al lor la o sferă restrânsă artificial doar la o mică parte din întinderea lor de manifestare...

„Toate îndeletnicirile putând a se deosebi în liberale şi servile, tinerimea va învăța, printre lucrurile utile, pe acelea ce nu vor tinde să facă meşteşugari din aceia care le practică. Se numesc îndeletniciri de meseriaş toate îndeletnicirile, artă ori ştiință, care sunt cu totul inutile pentru a deprinde corpul, sufletul sau mintea unui om liber cu faptele virtuții. Se dă de asemenea acelaşi nume tuturor meseriilor care pot deforma corpul şi tuturor muncilor care au un salariu drept plată; căci ele iau orice activitate şi înălțare gândirii.”[94]

Citatul de mai sus e pe principiul „munca îndobitoceşte” sau: „Doar proştii muncesc!”. Dar e chiar mai grav de atât. Pe lângă disprețuirea evidentă a muncii (salariate) pe motivul că sărmana „nu înalță gândirea” Aristotel pretinde nici mai mult, nici mai puțin, decât că „faptele virtuții” nu au nimic de a face cu meşteşugarii, meseriaşii şi salariații (el se pare că nu s-a gândit că pot fi „munci de cercetare” – adică munci salariate în care se gândeşte „înălțător”: cercetător, profesor, „înțelept” etc.). După el îndeletnicirile specifice meşteşugarilor şi muncitorilor (salariați) „sunt cu totul inutile” în a deprinde omul cu „faptele virtuții”. (Oare după Aristotel sunt virtuoşi doar cei care muncesc pe gratis? Sau doar cei care nu muncesc deloc? – Meşteşugarii „se vede clar” că nu sunt deprinşi cu „faptele virtuții”...)

Aristotel credea că „virtutea” se poate însuşi doar de cei care au „timp liber” – şi anume, doar de „cetățeni” – şi cum „fericirea”, pentru el, „este nedespărțită de virtute” e clar că, după mintea lui, doar aceştia puteau fi „fericiți”. În guvernământul „perfect”, pe care îl caută Aristotel pentru republica lui „perfectă”, numai cei care se ocupă cu „afacerile publice” pot fi virtuoşi, iar „vicioşii” aceştia de muncitori, sclavi, negustori, agricultori se ocupă doar cu activități „decăzute” şi „contrare virtuții” (prin urmare, sărmanii nu au cum să fie fericiți, după părerea „înțeleptului”):

„Guvernământul perfect pe care-l căutăm este tocmai acela care asigură corpului social cea mai mare parte de fericire. Or, fericirea, am zis că este nedespărțită de virtute; astfel în această republică perfectă, unde virtutea cetățenilor va fi reală, în toată puterea cuvântului, iar nu numai relativ la un sistem dat, ei se vor abține cu îngrijire de la orice

94 *Ibidem*, p. 118 (V, II, 1).

profesiune mecanică, de la orice speculație mercantilă, munci decăzute şi contrare virtuții. Nu se vor deda nici agriculturii; trebuie timp liber pentru a-şi însuşi virtutea şi pentru a se ocupa cu afacerile publice.”[95]

Aşadar, potrivit mentalității antice a lui Aristotel, doar cei ce se ocupă în mod direct cu afacerile publice (magistrații, membrii adunării legislative, soldații, sacerdoții etc.) pot fi cetățeni ai statului şi doar ei au dreptul la „fericire” şi „virtute”...

Pentru el „cetatea” şi „statul”, respectiv „corpul social” se reduce la „cetățenii-jurați-membrii-ai-adunării-publice”: *„Mai rămâne clasa oştenilor şi clasa care chibzuieşte despre treburile statului şi judecă procesele. Aceste două elemente, mai ales, se pare că trebuie să constituie în mod esențial cetatea.”*[96]

(*„Limba n-are un termen unic pentru a exprima ideea de jurat şi de membru al adunării publice; pentru a preciza această idee aleg termenul de „magistratură generală” şi numesc cetățeni pe toți aceia care iau parte la ea.”*[97])

Deci, după Aristotel, oamenii care efectiv muncesc într-o cetate (într-un stat), adică meseriaşii, negustorii, agricultorii, muncitorii salariați, nu au dreptul la „fericire” şi nici la „virtute”:

„Meseriaşii nu trebuie să aibă drepturi cetățeneşti şi tot astfel nici o altă clasă a cărei menire nu constă în pregătirea pentru virtute, cum rezultă din principiul de la care am pornit. Căci fericirea e în chip necesar inseparabilă de virtute iar pe un stat îl socotim fericit nu numai cu privire la o parte a lui, ci cu privire la toți cetățenii. Dacă deci proprietățile trebuie să fie în mâna acestora, atunci reiese în chip necesar că plugarii trebuie să fie sau sclavi, sau barbari, sau străini domiciliați.”[98]

Prin urmare, pentru Aristotel, fericirea e „inseparabilă de virtute”, atâta doar că unii (ca de exemplu, meseriaşii, negustorii, sclavii, plugarii) nu au „menirea” de a se pregăti pentru virtute – şi prin urmare, ei nu pot fi fericiți. Aşadar, statul lui Aristotel nu are în grijă „fericirea” „muncitorilor” care îl țin în funcțiune, ci doar a „administratorilor” treburilor publice (numiți, doar ei, „cetățeni”). E cam tristă „fericirea” acestui stat, dacă marea masă a locuitorilor săi nu au dreptul la „fericire” – ci doar minoritatea care îi conduce politic.

„Dar Constituția desăvârşită nu va admite niciodată pe meseriaş printre cetățeni.”[99]

95 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeştii de Târg, p. 99 (IV, VIII, 2).
96 *Ibidem*, (IV, VIII, 3).
97 *Ibidem*, p. 55 (III, I, 5).
98 *Ibidem*, pp. 99-100 (IV, VIII, 5).
99 *Ibidem*, p. 61 (III, III, 2).

[…] *„A munci pentru lucrurile necesare vieții pentru persoana unui om înseamnă a fi sclav; a munci pentru public înseamnă a fi lucrător şi zilier."*[100]

Deci „a munci pentru lucrurile necesare vieții" nu e o activitate demnă de nasul unui „cetățean", că el trebuie să aibă „timp liber", ca să-şi însuşească „virtutea"...

După ce excludea aproape tot poporul de la fericire, mai rămâneau astfel, după „analizele profunde" ale Stagiritului, o mână de cetățeni-tirani care să-i exploateze pe restul, care trebuiau să caute a fi „virtuoşi" şi „fericiți". Problema este că pentru Aristotel aceasta însemna ca ei să fie „înțelepți" şi să se ocupe doar cu „cugetatul" – ceea ce evident marea lor majoritate nu făceau.

Şi atunci mai rămâneau să poată fi „virtuoşi" şi „fericiți" vreo 4-5 „înțelepți" contemporani cu el şi discipolii lor. Dar discipolii nu erau înțelepți, erau doar discipoli... Aşa că mai rămâneau să fie „virtuoşi" şi „fericiți" doar el şi ceilalți 4-5 „înțelepți". Însă din critica mascată sau directă făcută de Aristotel doctrinelor susținute în şcolile conduse de „înțelepții" concurenți se pare că după părerea lui aceşti înțelepți nu erau chiar aşa de înțelepți. Aşa că din tot poporul am rămas doar cu „înțeleptul" Aristotel, care doar el ştia (uneori) ce este virtutea şi fericirea.

Prin urmare, se pare că fericirea pentru Aristotel era doar „fericirea lui Aristotel", care dacă ar fi să o analizăm după cum o descrie – „doar muncă serioasă şi iar muncă serioasă", fără pic de veselie, joacă şi divertisment – nu pare să fie o prea mare fericire...

4. Rațiunea, cugetarea, contemplarea, intelectul şi înțeleptul

Aristotel era de părere că *„Intelectul sau rațiunea este anume elementul cel mai excelent în noi, iar obiectele rațiunii sunt la rândul lor, cele mai excelente în tot câmpul cunoaşterii."*[101]

Continuând afirmațiile de mai sus unii ar putea susține că în om creierul este elementul „cel mai excelent" şi că, de exemplu, inima şi plămânii, ochii şi urechile, mâinile şi picioarele nu sunt chiar aşa de „excelente"... Dar ce ar face creierul (cu toată „excelența" lui) în lipsa celorlalte componente ale corpului uman?...

Rațiunea nu e ruptă de psihic (emoții, sentimente, percepții, memorie etc.), iar psihicul nu e rupt de trup – de abia luate împreună şi lucrând în armonie ele dau „excelența" omului

100 *Ibidem*, p. 61 (III, III, 3).
101 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 210 (1177a).

(într-un domeniu sau altul). De aceea percepția, memoria, emotivitatea, instinctul, intuiția, dorința, voința, imaginația sunt cel puțin la fel de „excelente” ca şi rațiunea, atât în ceea ce priveşte importanța lor pentru înțelegerea obiectelor, ființelor şi fenomenelor prezente în „câmpul cunoaşterii”, cât şi în ceea ce priveşte însemnătatea lor pentru buna funcționare în cadrul altor „câmpuri” de manifestare ale ființei umane – doar conlucrarea armonioasă a tuturor acestor componente psihice între ele şi cu alte elemente ale ființei umane (spre integrarea şi manifestarea optimă în cadrul sistemelor ecologice şi sociale din care ea face parte) poate duce la obținerea „excelenței umane” în diferite domenii de activitate.

„Ceea ce-i este unei ființe specific din natură spre deosebire de altele, este pentru dânsa şi elementul cel mai bun şi mai plăcut. Prin urmare, aceasta este pentru om viața după rațiune, dacă de altminteri rațiunea este cel mai mult omul. Aşadar această viață este şi cea mai fericită.”[102]

Chiar dacă o ființă oarecare are un element specific doar ei care din întâmplare este şi „cel mai bun” şi „cel mai plăcut” element considerat de ea ca atare (respectiv elementul care îi procură la un moment dat „cea mai mare fericire”), asta nu înseamnă că alte elemente ale ei nu-i pot procura plăcere sau fericire (că ea nu are şi alte elemente „bune” (respectiv „la fel de bune” sau chiar „mai bune”) în ea...).

Dacă dintre toate mâncărurile este un anumit fel de mâncare care îi face mai multă plăcere decât altele, la un moment dat, aceasta nu înseamnă nici că ar trebui să mănânce doar acel fel de mâncare şi nimic altceva şi nici că alte tipuri de mâncare nu-i pot procura plăcere. Tot aşa, dacă dintre elementele unei ființe unele îi procură la un moment dat o mai mare plăcere, respectiv fericire, decât altele, acest lucru nu înseamnă nici că în ea nu ar putea fi şi alte elemente care să-i procure plăcere, respectiv fericire şi nici că ea ar trebui să folosească non-stop şi în exclusivitate doar elementul ei „cel mai bun”.

Apoi oamenii au păreri diferite în ceea ce priveşte identitatea celui mai bun element din ei (considerat ca atare la un moment dat) – unii zic percepție şi caută mai ales călătoria, alții zic dorință şi caută mai ales plăcerea, alții zic emoție şi caută mai ales iubirea, alții zic rațiune şi caută mai ales cunoaşterea, alții zic voință şi caută mai ales perfecționarea, alții zic trup armonios şi caută mai ales sportul, alții zic voce şi caută mai ales cântarea, alții zic comunicare şi caută mai ales politica, alții zic memorie şi caută mai ales istoria, alții zic imaginație şi caută mai ales arta, alții zic introspecție şi caută mai ales meditația, alții zic

102 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 211 (1178a).

observaţie şi experiment şi caută mai ales cercetarea ştiinţifică, alţii zic intuiţie şi caută mai ales spiritualitatea ş.a.m.d.

Aristotel, de altfel, uneori recunoaşte că oamenii au păreri diferite despre ce este „fericirea" la un moment dat pentru ei: *„Dar despre ce ar fi să fie fericirea, asupra acestei întrebări părerile sunt deosebite, mulţimea explicând-o cu totul altfel decât înţelepţii. Unii declară că e ceva palpabil şi vizibil ca plăcerea, bogăţia şi onoarea, alţii că e altceva, uneori şi aceiaşi oameni odată aşa şi altă dată altfel: bolnavul că e sănătatea, săracul că e bogăţia, şi cine îşi simte neştiinţa admiră pe cei ce expun lucruri care întrec puterea lui de pricepere."*[103]

Omul nu trăieşte doar în raţiune, doar în emoţie, doar în memorie, doar în comunicare, doar în imaginaţie ş.a.m.d. – el trăieşte concomitent în toate acestea – şi e normal ca fericirea lui să-i vină de la fiecare din ele în parte, dar e şi mai normal ca aceasta să-i vină de la toate împreună aflate în conlucrare optim-armonioasă.

Caracteristică omului nu este doar raţiunea lui specifică (este evident că şi alte animale au dezvoltate facultăţi similare raţiunii, discernământului, judecăţii într-un anumit grad specific), ci şi capacitatea de a vorbi, de a avea mâini cu care poate apuca şi modifica mai uşor mediul înconjurător, capacitatea lui de a construi şi de a folosi unelte (bazată pe observaţie, pe imitaţie, pe imaginaţie, pe descoperiri întâmplătoare, pe impulsurile date de dorinţă etc.) etc.

Unele din cele de mai sus se regăsesc într-o oarecare măsură şi la alte animale, doar că la om ele sunt mult mai dezvoltate decât la ele – ceea ce-i specific deci omului este o dezvoltarea mai pregnantă a mai multor caracteristici (de comunicare prin semne şi sunete, mersul biped, a capacităţii de mânuire a elementelor din mediul înconjurător, de folosire a uneltelor, construcţia de „adăposturi", interacţiunea socială etc.).

Reducerea omului doar la raţiune este în cel mai bun caz doar o exagerare grosieră care nu înţelege că raţiunea este doar o parte dintr-un întreg mai cuprinzător în care fiecare element îşi are locul său bine precizat şi foarte important.

Apoi ceea ce-i specific unei fiinţe din natură nu-i întotdeauna pentru ea nici cel mai bun element al ei şi nici neapărat cel mai plăcut. De exemplu, coada păunului nu e neapărat cel mai bun element al lui (că nici nu mănâncă cu ea, nici nu bea apă, ba chiar îl încurcă oarecum când trebuie să fugă de prădători – chiar dacă pentru păuniţă coada lui ar putea

103 *Ibidem*, p. 20 (1095a).

uneori să fie plăcută). Sau, de exemplu, găina (față de alte păsări), ca o particularitate specifică ei, are aripi cu care nu zboară – ceea ce nu-i neapărat cel mai bun element al ei şi poate nici cel mai plăcut; sau ea este domesticită (la fel ca alte păsări de casă) şi deşi acest lucru îl face pe om să-i dea de mâncare, el e responsabil şi de moartea ei violentă.

A identifica deci sfera de cuprindere a rațiunii/ cugetării cu sfera fericirii, aşa cum face uneori Aristotel, nu poate fi decât o eroare grosolană de percepție şi judecată – o reducere grăbită a întregului numit om la o parte a lui – cugetarea – şi o reducere la fel de grăbită a tuturor izvoarelor „fericirii" (înțeleasă uneori de Aristotel ca bunăstare a întregului sistem uman) la cugetare în genere (indiferentă la corectitudinea cugetării, la claritatea ei, la utilitatea ei ş.a.m.d.): *„Cât se întinde deci cugetarea atâta se întinde şi fericirea, iar ființelor cărora li se atribuie cugetarea şi contemplarea într-un grad mai mare, li se atribuie şi fericirea într-un grad mai mare, nu prin accident, ci chiar în temeiul cugetării, care îşi are valoarea şi demnitatea în sine însăşi. Aşadar fericirea este cugetare."*[104]

Deşi pentru Aristotel „fericirea" este legată în primul rând de cugetare, ea este totuşi legată (uneori) şi de integrarea armonioasă a elementelor naturale, individuale şi sociale – adică, până la urmă, uneori, el vede „fericirea" ca fiind legată nu doar de cugetare, ci şi ca reprezentând o bunăstare de ansamblu a omului, bunăstare care îi defineşte funcționarea armonioasă a tuturor componentelor lui – ceea ce arată că, în ciuda preamăririi rațiunii şi „excelenței" ei, „fericirea" de ansamblu a omului (din mai multe puncte de vedere, mai corect ar fi fost să o numească pe aceasta cu un termen diferit (ca de exemplu, „stare/ senzație de bine"[105]) decât cel de „fericire", ca să o distingă mai bine de fericirea procurată uneori de activitatea cugetării) este un produs al acțiunii mai multor factori: *„Cel fericit însă, om fiind, va trebui să trăiască şi în condiții bune exterioare. Căci natura nu-şi este sieşi suficientă pentru gândire; căci pentru aceasta e nevoie şi de sănătate trupească, de hrană şi de toate celelalte ce sunt necesare pentru trebuințele vieții."*[106]

[…] *„foloasele de care se poate bucura omul se împart în trei clase: foloase care sunt în afara lui, foloasele corpului, foloasele sufletului şi că fericirea constă în reunirea tuturor acestor bunuri."*[107]

104 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, pp. 213-214 (1178b).

105 Pentru sublinierea unei distincții posibile (şi, de cele mai multe ori, necesare) între „fericire" şi „starea de bine" a se vedea cap. „Plăcerea lui Epicur", subcapitolele 5.3 „Starea de bine" şi 5.6 Cele trei „semnale", precum şi cap. „Concluzii", subcapitolele 3. „Etica Armoniei" şi 4. Binele şi răul. „Starea/ senzația de bine" şi „starea/ senzația de rău".

106 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 214 (1178b).

107 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeştii de Târg, p. 86 (IV, I, 2).

5. Eudaimonia

David Ross precizează despre cuvântul „eudaimonie” că *„La origine, adjectivul corespunzător însemna „vegheat de un geniu bun”, dar în greaca comună cuvântul desemna doar norocul, şansa, deseori cu referire la prosperitatea exterioară.”*[108]

Jonathan Barnes ne spune următoarele despre înțelesul cuvintelor *arete* (virtute) şi *eudaimonia* (fericire): *„Cât despre arete, cuvântul înseamnă ceva asemănător noțiunii de „bunătate”, „generozitate” sau „desăvârşire””*[109], iar *„a fi „eudaimon” înseamnă a prospera, a avea o viață împlinită, astfel că legătura dintre eudaimonia şi „fericire” este şi aici indirectă.”*[110]

„Eudaimonia” (εὐδαιμονία) se poate traduce pe lângă „fericire” şi cu „beatitudine” (fr. béatitude, en. bliss) sau cu „extaz”. Cuvântul „beatitudine” (stare de fericire deplină; euforie; extaz – conform DEX) provine din francezul *béatitude*, respectiv din lat. *beatitudo* (fericire, bogăție) şi lat. *beatus* (fericit, mulțumit, încântat, bogat, prosper, îmbelşugat, copios, fastuos, prețios, norocos).

În greaca actuală cuvântul curent pentru *fericire* (fr. bonheur, en. happiness) este *eftychia* (ευτυχία), pentru virtute este *arete* (αρετή), iar pentru *beatitudine* este *eudaimonia* (εὐδαιμονία).

Însă cuvântul „beatitudine” (conform etimologiei latine) se suprapune în cea mai mare parte peste cel de „fericire” (cele două cuvinte fiind sinonime). *Eudaimonia* este deci bine tradus prin fericire – deoarece acest cuvânt face trimitere directă la sensurile de beatitudine, euforie, extaz, bucurie, noroc, prosperitate, bogăție, succes, mulțumire, împlinire.

De aceea, restrângerea definiției *eudaimoniei* (fericirii) doar la succes şi prosperitate – excluzând din ea celelalte sensuri – este exagerată:

„Totuşi, teza principală din Etici nu este aceea că fericirea ar fi o activitate intelectuală, ci faptul că activitatea intelectuală desăvârşită constituie reuşita prosperității umane. Marii titani ai istoriei nu au fost oameni fericiți, dar au fost cu toții acoperiți de succes – au prosperat şi au dobândit eudaimonia.”[111]

108 Ross, David, 1998, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 183.
109 Barnes, Jonathan, 1996, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, pp. 121-122.
110 *Ibidem*, p. 122.
111 *Ibidem*, p. 124.

Barnes exagerează chiar grosolan aici. Cum adică marii titani ai istoriei nu au fost fericiți? Nu or fi fost ei fericiți non-stop (cum nici un om nu e), dar sigur au avut şi ei clipele şi momentele lor de fericire (mai dese sau mai puțin dese, mai durabile sau mai restrânse). Apoi a despărți cu forța succesul şi prosperitatea de fericire este doar a te preface că nu ştii ce este fericirea şi care sunt o parte din cauzele ei – de exemplu: succesul şi prosperitatea – care pot să însemne sănătate, noroc, circumstanțe favorabile, siguranță locativă, previzibilitate socială, activități de joacă plăcută şi de deconectare, odihnă tihnită şi suficientă, muncă plină de satisfacții, recunoaştere comunitară, dezvoltare personală etc.

6. Concluzii

Omul se reduce în viziunea lui Aristotel (de prea multe ori) „doar la Aristotel", respectiv la „filosoful"/ „înțeleptul" aşa cum *el* îl concepe – astfel că dacă pentru Protagoras *„Omul este măsura tuturor lucrurilor"*[112], se pare că pentru Aristotel „filosoful (Aristotel) este măsura tuturor lucrurilor" – ceea ce în principiu nu ar fi un lucru rău, dacă pornind de la măsurătorile sale ar mai vedea şi altceva decât propria lui lume şi nu ar exclude astfel din „umanitate" (refuzându-le dreptul la virtute şi fericire) pe restul omenilor (agricultori, negustori, femei, copii, sclavi etc.), fiecare la rândul lor cu „măsurile" lor specifice.

„Metrodoros din Chios, care declara că nu ştie nimic, nici chiar faptul că nu ştie nimic."[113] a fost, se pare, puțin mai realist decât Aristotel, în aprecierea importanței „fabuloase" a „înțelepciunii antice" – „înțelepciune" care la Aristotel este de multe ori superficială, contradictorie, confuză, sclavagistă, misogină, elitistă, grăbită în exagerări şi generalizări, în reduceri neîntemeiate, în susținerea unor cercuri vicioase şi a unor împărțiri nejustificate, oarecum lipsită de viziune istorică (în timp ce elevul său Alexandru construia un imperiu, el nu putea să depăşească politic nici măcar zidurile oraşului-cetate), precum şi de empatie cu cei „nefericiți de soartă" şi uneori chiar ridicolă sau absurdă:

„Descrierea generală a lumii dată de Aristotel este complet discreditată. Cea mai mare parte din explicațiile sale acum sunt considerate false. Multe dintre conceptele pe care le folosea el par a fi simpliste şi inadecvate; unele idei ale sale par de-a dreptul absurde."[114]

Istoria „înțelepciunii" (ştiinței, filosofiei, politicii, economiei, artei, tehnicii) ne învață că niciodată puțină umilință/ smerenie nu-i strică chiar deloc „înțeleptului" – şi mai mult

112 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 299.
113 *Ibidem*, p. 301.
114 Barnes, Jonathan, 1996, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 109.

chiar: că el nu este chiar aşa de înțelept pe cât se crede... Şi nici nu este „buricul lumii” (cu toată „înțelepciunea” lui reală sau imaginară).

Aşadar, pentru Aristotel, de cele mai multe ori, fericirea (*eudaimonia*) este ceva care nu are mai nimic de-a face cu viața umană reală, ci e ceva existent oarecum doar în imaginația lui „etică”.

„Fericirea” (ca bunăstare de ansamblu a omului), pentru el, nu este (decât uneori) ceea ce ea este, a fost şi va fi, pentru mai toată lumea: o stare de bine, de bună-dispoziție, de împlinire relativă, de pace şi relaxare – adică ea nu este o simțire afectivă, ci ea devine nici mai mult, nici mai puțin, decât „cugetare”.

Aristotel face deci ceea ce pe alocuri nu recomandă să se facă – adică exagerează (în principal prin a lega „fericirea” de un prea puțin – doar cugetare şi nimic altceva). El confundă deci cauzele cu efectele – anume confundă cauza „cugetare” cu un efect legat uneori de ea (anume „fericirea” – nu întotdeauna cugetarea este fericită/ fericire!) şi apoi confundă generalul cu particularul, anume confundă una din cauzele posibile ale „fericirii” („cugetarea”) cu toate cauzele „fericirii” (pentru că aşa cum chiar însuşi Aristotel recunoaşte, deşi cu foarte puțină tragere de inimă şi doar în contradicție cu restul discursului său unilateral dezvoltat despre „fericire”, mai trebuie câte ceva pe lângă „cugetare” ca omul să fie „fericit”).

Aceste condiții cumulative necesare pentru obținerea „fericirii” de ansamblu a omului (hrănirea corespunzătoare, percepția plăcută, siguranța existenței, previzibilitatea evenimentelor, sprijinul societății, sănătatea trupului etc.) ne arată că, împotriva a ceea ce susține Aristotel, „fericirea nu este un bun în sine” – ci este şi ea (ca orice altceva) relativă la ceva şi astfel bună pentru ceva, altceva decât ea.

La o privire atentă se poate vedea că „fericirea” (bucuria, entuziasmul, buna-dispoziție, elanul) este un semnal psihic[115] care indică omului că s-a angajat pe un drum relativ corect de satisfacere a nevoilor sale fundamentale, iar „starea/ senzația de bine”[116] (corespunzătoare unei bunăstări de ansamblu a omului) face trimitere, pe de o parte, la „fericire” şi/ sau la „plăcere” şi, pe de altă parte, la „starea/ senzația de armonie/ normalitate” (care îi indică celui care o simte că se află într-o stare de relativă armonie).

115 A se vedea pentru dezvoltarea acestei idei Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, cap. „Emoțiile ca semnale”.

116 Pentru mai multe precizări legate de distincția dintre „fericire” şi „starea de bine” a se vedea cap. „Plăcerea lui Epicur”, subcapitolele 5.3 „Starea de bine” şi 5.6 Cele trei „semnale”.

II
Filosofia buddhistă şi „problema” suferinţei

0. Abstract

„Povestea” buddhistă „a suferinţei şi a stingerii ei” continuă să constituie fundamentul din care derivă teoria şi practica buddhistă. Cele Patru Nobile Adevăruri au ca şi temă centrală „suferinţa” şi par să pretindă că aceasta este peste tot şi chiar că ea este o boală de care buddhistul trebuie să se vindece pe deplin. În acest capitol am arătat (pentru unii buddhişti şi pentru alţii) că, în mod evident, suferinţa nu este peste tot şi că ea nu este o boală – ba chiar mai mult, că ea are un rol destul de precis stabilit în menţinerea funcţionalităţii normale a organismului psihofizic uman.

1. „Adevărul despre suferinţă”

Unele din tezele cele mai importante ale filosofiei buddhiste sunt enunţate sub forma celor Patru Nobile Adevăruri, care au ca temă centrală „suferinţa”. Textele atribuite lui Buddha în care se enunţă aceste teze sunt astfel construite încât permit foarte multe discuţii legate de valabilitatea „adevărurilor” enunţate de ele.

Şi mai mult decât oricare poate fi supus unei astfel de critici chiar primul „adevăr” care „constată”, nici mai mult, nici mai puţin decât, că „totul este suferinţă”. Astfel, nu se arată în el că suferinţa/ durerea este şi ea prezentă alături de fericire/ plăcere şi alături de „normalitate” (nici suferinţă/ durere, nici fericire/ plăcere) prin viaţă, ci că chiar fericirea este suferinţă, chiar normalitatea (vieţii) este suferinţă. Ni se spune astfel în textul *Majjhima-Nikaya*, I, 141[117]:

„Care este, o bhikkhu, Nobilul Adevăr despre suferinţă? Naşterea este suferinţă, bătrâneţea este suferinţă, boala este suferinţă, moartea este suferinţă. A fi unit cu ce-ţi este neplăcut este suferinţă, a fi despărţit de ce-ţi este drag înseamnă suferinţă. Pe scurt, orice atingere cu cele cinci agregate de stări corporale (skandha) implică suferinţă.”

Cele cinci agregate sau alcătuiri (*pancakkhanda*), ne spune Michael Carrithers, sunt următoarele: *„Prima „alcătuire” este materialitatea, care include obiectele fizice, trupul*

117 Conform traducerii lui Walter Fotescu redată în lucrarea „*Dhammapada - Temeiurile Legii*”, 2001, Editura Herald, Bucureşti, p. 169.

şi organele de simţ. Celelalte patru „alcătuiri" sunt senzaţia, percepţia, impulsurile şi conştiinţa. În cadrul acestor „alcătuiri", în acest proces, este cuprins tot ce ţine de individ şi experienţa sa."[118] Prin urmare, el echivalează propoziţia *„orice atingere cu cele cinci agregate de stări corporale (skandha) implică suferinţă"* cu formularea următoare: *„Pe scurt toate laturile experienţei făcute în cuget şi în trup ... sunt suferinţă."*[119]

Această implantare a suferinţei peste tot (unde ea este şi unde ea nu este) nu o putem vedea decât ca ceea ce este: o simplă exagerare „mistică" a lui Buddha care astfel vedem că nu se „trezeşte" din suferinţă cum ar fi vrut, ci dimpotrivă: se „cufundă" total în ea. Obsesia lui legată de înţelegerea „problemei" suferinţei pare astfel că i-a generat în psihic o stare „paranoică" care începe să vadă „suferinţa" peste tot.

După modelul acesta „paranoic" de percepţie a lumii, Buddha „constată" că şi fericirea este suferinţă[120], că şi plăcerea este suferinţă (*„Et tu, Brute?")*, extazul este suferinţă şi orice altceva este „suferinţă" (de exemplu, completăm noi, caprele, iepuraşii, căţeluşii, luna plină, copacii ş.a.m.d.) – tot ce „ating" cele „cinci agregate" implică suferinţă!

2. „Dukkha"

NU e aşa, vor zice unii – termenul „dukkha" poate fi tradus şi prin suferinţă, dar şi prin „nelinişte, nemulţumire, mâhnire"[121] – şi atunci totul este în „nelinişte, nemulţumire", pentru că se schimbă, pentru că se află în mişcare.

Aha! Acum pare un pic mai clar: după ce s-a „trezit" (din somnul său cu vise mitice sub copaci „religioşi" (*ficus religiosa*)) Buddha a descoperit „apa caldă" – anume că în lume există „suferinţă/ nelinişte", fără însă a fi capabil să facă distincţie (era încă „somnoros" imediat după „trezire") între suferinţă şi cauzele ei – în exemplul dat de el „a nu dobândi ceea ce doreşti" e în cel mai bun caz una din cauzele (indirecte) ale suferinţei, dar nu suferinţa însăşi!

Şi la fel e cu celelalte exemple date la „somnolenţă": naşterea poate fi cauza unor suferinţe/ dureri/ nelinişti, dar ea <u>nu este</u> suferinţă! („Probabil de aceea şi folosim două cuvinte diferite pentru a le denota! ...")

118 Carrithers, Michael, 1996, *Buddha*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 85.
119 *Ibidem*, p. 81.
120 *„Diferitele forme de fericire sau chiar anumite stări spirituale obţinute prin meditaţie sunt descrise ca fiind dukkha."* – conform Eliade, Mircea, 1999, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, p. 291.
121 Conform Carrithers, Michael, 1996, *Buddha*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 81.

Paradoxul acesta al confuziei „nelimitate” a suferinței cu orice altceva, după „trezirea” sa greoaie, ne apare într-o altă lumină, dacă înțelegem că omul acesta (ni se spune că) avea de mic probleme în a percepe şi cele mai banale existențe – capacitatea lui de a gândi încet, „rumegător”, „autismul” său este „confirmat” şi de povestirea aceea buddhistă care vrea să pretindă că el a aflat de „boală, bătrânețe şi moarte” doar la 29 de ani, când ar fi ieşit din palat – de parcă el sau soțiile sale, sau părinții săi etc. nu s-au lovit niciodată când „se jucau” sau „se plimbau”, nu s-a îmbolnăvit niciodată de nimic (până atunci), de parcă Gautama era „înapoiat mental” încât să nu constate/ ştie până la 29 de ani că mama sa a murit la naşterea lui, că tatăl său a îmbătrânit „de când era el mic” ş.a.m.d.

Astfel potrivit acestor mituri pentru „adormiți” Buddha a trebuit „sărmanul” să aştepte până la 35 de ani ca să înțeleagă şi el o banalitate a vieții – anume că în viață este (şi) suferință!

3. „Diagnosticul” şi „tratamentul”

Oricum, după ce se „trezeşte” din „autismul” său Buddha se face... medic („paranoic”?)! „Adevărurile” lui, ni se spune, *„... sunt formulate după modelul unui diagnostic medical în care se arată: boala, cauzele bolii, dacă e vindecabilă sau nu, şi tratamentul bolii. Boala este „suferința” (dukkha) ... Primul Înalt Adevăr spune că boala există cu adevărat – ea este suferința, iar adevărul acesta este Adevărul Suferinței.”*[122]

Totuşi spre lauda lui Buddha cum am văzut mai sus el nu zice acolo că suferința e o boală, ci doar că *„boala este suferință”.* Dar percepția aceasta se datorează probabil gândirii logice aplicată în locuri nepotrivite (dacă A este B, atunci şi B este A).

Dacă suferința ar fi o boală, precum „pojarul” sau „gripa porcină”, ar însemna că ea nu are nici o utilitate în funcționarea normală a organismului – ori acest lucru este evident neadevărat – ea (suferința/ durerea) joacă un rol foarte important în menținerea sănătății psiho-fizice a organismului uman.

Ea nu e o boală, ci e semnalul (alarma) care ne anunță că suferim de o boală[123] – ea nu e duşmanul care atacă o cetate, ci străjerul din cetate care dă alarma când duşmanul se apropie (sau intră în cetate) – iar a nu face distincția aceasta elementară nu poate fi decât o dovadă de „somnolență” după „trezire”.

122 Carrithers, Michael, 1996, *Buddha*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 79.

123 A se vedea pentru dezvoltarea acestui subiect şi Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, cap. „Emoțiile ca semnale”, p. 2.24.

Apoi dacă „suferința” este o boală şi „naşterea” este o „boală”, atunci şi viața (ce reiese din naştere) este o „boală” care trebuie „vindecată/ tratată” de aceşti „somnambuli” (buddhişti?)!

Cu ce o tratează ei deci? – Cu „moartea”, cu Nirvana (cu *„Extincția”*!!! – precum „în a stinge o lumânare/ un foc”). – „Ciudată” medicină, nu am ce zice (se poate însă, că pe acolo, pe la ei, nu au auzit încă de „Jurământul lui Hippocrate”!)...

„Procesul trăirii este comparat cu arderea unui foc ... Tratamentul constă în stingerea (nirvana) focului...”[124]

A „vindeca” viața prin „uciderea” ei e într-adevăr o soluție demnă doar de un medic „paranoic” nu de unul sănătos la cap! Merge sărmanul „bolnav închipuit” (cum să numim altfel pe cineva bolnav de „viață”?) la medic să „se vindece” şi acesta îi recomandă „sinuciderea” (/ stingerea „focului din el”)!!??

„Nu există foc precum pofta, nici păcat precum ura, nici suferință precum existența corporală, nici fericire mai mare decât Extincția.”[125]

„Medicina” aceasta buddhistă pare astfel să fi „descoperit” un fel de *panaceu* (de leac universal bun la toate bolile): „– Te dor „dinții”?... – Da!... – E din cauză că există suferință şi îți doreşti ceva! Dar nu te impacienta, „există o soluție” (să nu te mai doară „dinții”) – anume să nu-ți mai doreşti nimic (nici măcar să nu te mai doară „dinții”) şi să ajungi la „Extincție”...”

Acum e drept că „moartea le vindecă pe toate”, dar nici chiar aşa! (Să-ți doreşti să „te vindeci” prin ea de boli închipuite cum este „existența corporală”/ viața, că chipurile astfel vei ajunge la „cea mai mare fericire”...).

De când şi pentru cine e „extincția” cea mai mare fericire?

Problema nu este că există suferință/ durere în „existența corporală” – dimpotrivă aceasta e chiar o binecuvântare pentru viață – o ajută să supraviețuiască în continuare prin faptul că îi semnalează prompt atunci când viețuirea sa îi este pusă în pericol (de agenți patogeni, de boală, de amenințări naturale – frig, furtună etc.) – iar ei (vieții) nu-i rămâne decât să elimine (sau să se depărteze) de aceste amenințări şi suferința dispare pentru moment „din peisaj” (până când apare următoarea amenințare pe care ne-o va semnala la fel de prompt pentru a lua măsuri împotriva ei).

---

124 Zimmer, Heinrich, 1997, *Filozofiile Indiei*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 316 supra.
125 *Dhammapada - Temeiurile Legii*, 2001, Editura Herald, Bucureşti, p. 136 (aforismul 202).

A vrea să elimini „suferinţa” ca fenomen psiho-fizic (cu scopuri bine delimitate şi precise) nu e o dovadă de înţelepciune, ci una de lipsă a ei.

4. Dorinţa

Ni se spune astfel de către „înţelepciunea” buddhistă: *„Deoarece suferinţa este generată de dorinţă, distrugerea dorinţei atrage în mod logic dispariţia suferinţei.”*[126]

E evident pentru oricine că suferinţa nu este generată în mod necesar de dorinţă/ sete/ poftă – de *orice* dorinţă/ sete/ poftă, ci doar de acelea dintre ele care odată întreţinute/ satisfăcute duc la distrugerea armoniei (sănătăţii/ normalităţii) organismului individual şi social (distrugeri care ne sunt semnalate prompt de suferinţă/ durere pentru a afla de ele şi a lua măsuri împotriva lor).

Suferinţa nu e generată de satisfacerea setei sau a foamei, sau a nevoii de confort termic, de siguranţă etc., ci de refuzul „nerodului” (buddhist sau de altă natură) de a le satisface pe acestea în mod armonios (în cantitatea cerută, la calitatea necesară şi la timpul potrivit satisfacerii lor). Iar distrugerea/ ignorarea dorinţei/ setei/ poftei nu duce la dispariţia suferinţei, ci dimpotrivă: la mărirea ei (în primă instanţă) şi în cele din urmă la distrugerea vieţii – cel care nu-şi astâmpără „setea” (nu bea apă), nu-şi satisface „poftele” (nu mănâncă), prin faptul, de exemplu, că nu-şi mai doreşte să se mişte (de sub un „copac” sau altul pentru a şi le satisface) moare în cele din urmă.

Doar pentru logica sinucigaşilor, a disperaţilor, a depresivilor, satisfacerea dorinţelor şi necesităţilor pentru întreţinerea vieţii este o „boală” de care vor să scape:

„Foamea este cea mai rea dintre boli; existenţa corporală este cea mai rea dintre suferinţe.”[127]

Suntem de acord că *„... este întotdeauna fericit cel ce nu are de-a face cu nerozii”*[128], dar cum să-l numim pe individul care a proferat pe gură afirmaţiile de mai sus despre foame şi, respectiv, despre „existenţa corporală”? Într-adevăr „nerod” este un cuvânt care i se potriveşte de minune!

Şi „nerodul” acesta ne mai spune (pe „principiul” „nu mai mânca că oricum ţi se face foame după aceea, nu mai bea apă că apoi o să-ţi fie din nou sete” ş.a.m.d.) şi următoarele:

126 *Dhammapada - Temeiurile Legii*, 2001, Editura Herald, Bucureşti, p. 171.
127 *Ibidem*, p. 137 (aforismul 203).
128 *Ibidem*, p. 138 (aforismul 206).

„Prin urmare, nu îndrăgi nimic, căci este dureros să fi despărțit de ce-ți este drag. Nu există legături pentru cel care nu îndrăgeşte nimic şi nu urăşte nimic.”[129]

Greşit domnule „nerod”: el are legături cu indiferența şi nesimțirea, cu „împietrirea inimii” sale, cu incapacitatea sa patologică (înnăscută sau dobândită) de a simți, de a empatiza, de „a trăi” (prin empatie) durerile/ suferințele (respectiv fericirile/ plăcerile) altora şi astfel a se implica activ în diminuarea/ alungarea cauzelor lor (respectiv a participa „cu bucurie” la „împlinirile” lor).

Legăturile celui care nu îndrăgeşte nimic şi nu urăşte nimic sunt evidente cu spitalele de psihiatrie (secția depresivi cronici) şi mai ales cu „mormântul” pe care se grăbeşte să şi-l sape încă în viață fiind pentru a se „îngropa” în el ca un „ne-rod” ce este (ca cineva în care viața nu rodeşte, în care ea nu prinde rod).

Ni se spune astfel în aforismele 212-216 din *Dhammapada*[130] că din atracție/ afecțiune/ ataşament/ dorință/ nesaț se iveşte grija şi frica şi că „cel eliberat” de atracție/ afecțiune/ ataşament/ dorință/ nesaț „nu cunoaşte grija” şi „atunci de ce să-i fie frică”?

Iată că îi spunem noi: să-i fie frică că „a murit”, că a devenit un „mort viu” (un „cadavru ambulant”), o „fantomă” nefericită a ceea ce ar fi putut să fie, o „umbră” de om care pare că are viață, dar de fapt nu mai are. „Viața” lui nu mai e decât o iluzie jalnică care se autoamăgeşte că nu mai are atracție/ afecțiune/ ataşament/ dorință/ nesaț când de fapt ea colcăie de astfel de „aspecte” (foarte bine refulate însă uneori în inconştientul/ subconştientul său) orientate spre „normalitățile” vieții sau spre „proiecții” buddhiste ale lor – dharma, karma, samsara, nirvana, vidul etc.

Apoi „cel eliberat” de atracție/ afecțiune/ ataşament/ dorință/ nesaț cunoaşte şi grija: grija de a se menține „eliberat” de acestea, grija de a respinge/ ignora (în loc să atragă/ dezvolte/ trăiască), grija de a nu se ataşa (frica de ataşament, de relații relativ durabile, de legături relativ stabile, frica de iubire şi dăruire iubitoare), grija de a nu dori (frica de dorință, ca şi corolar al fricii sale de eşec), grija de a fi tot timpul „sătul” – opus nesațului – frica de neîmplinire, de imperfecțiune, de parțialitate – cu alte cuvinte frica de viață – frica de a trăi (ca un om „neeliberat” din îmbrățişarea vieții, pentru că (încă) este în viață).

Această „indiferență”, „nesimțire”, lipsă de „afecțiune” tinde să ducă inevitabil la mărirea suferinței din societate prin tolerarea răului: *„În mod tradițional, budiştii sunt*

129 *Ibidem*, pp. 141-142 (aforismul 211).
130 *Ibidem*, pp. 142-143.

„liniştiţi” din punct de vedere social şi politic sau „supuşi”, mereu pregătiţi să coexiste cu cele mai crude regimuri.”[131]

Ni se spune apoi în al doilea „Nobil Adevăr”: *„Care este, o bhikkhu, Nobilul Adevăr despre originea suferinţei? Dorinţa este cauza care duce la reînnoirea existenţei, dorinţa condiţionată de plăcere şi desfătarea simţurilor, care-şi caută împlinirea când ici, când colo, dorinţa senzuală, dorinţa de existenţă şi dorinţa de anihilare a existenţei.”*[132]

În acest „adevăr” ni se comunică, după cum vedem, care este cauza care duce la „reînnoirea existenţei” şi nu care este cauza care duce la suferinţă. „Adevărul Naşterii Suferinţei” nu ne explică care este cauza suferinţei, ci doar de ce (eventual) odată născută viaţa, ea se află în continuă mişcare şi transformare (aşa cum îi şade bine unei vieţi iubitoare de viaţă şi nu de moarte: stagnare, nemişcare, înţepenire, descompunere).

Apoi putem înţelege că dorinţa senzuală (de plăcere sexuală) duce uneori la „reînnoirea existenţei” (la apariţia unei noi vieţi), dar ce nu înţelegem este cum ar putea să ducă la „reînnoirea existenţei” dorinţa de anihilare a ei.

Aici e ori una, ori alta – doar dacă evident „individul” posedat de dorinţele senzuale amintite nu e „soţ” de „călugăriţă” (*mantis religiosa*) sau nu e membru al unor altor specii de vieţuitoare care „se sacrifică” pentru generaţiile următoare. Oricum şi în cazul lor – nu dorinţa de anihilare duce la „reînnoirea vieţii”, ci dorinţa de existenţă („prin urmaşi”) face asta – altfel ei ar putea să se „anihileze” şi înainte să se apropie de îndeletnicirile cele „senzuale” – şi astfel să le reuşească pe bune „dorinţa de anihilare a existenţei” speciei lor!

O altă posibilă formulare a acestui „adevăr” este următoarea: *„Acesta este, o călugări, Adevărul Naşterii Suferinţei. Doar setea sau apriga dorinţă [tanha] dau naştere existenţei repetate, doar ele sunt înlănţuite de poftele pătimaşe, doar ele caută plăceri noi, când într-un loc, când în altul, adică setea pentru plăcerile simţurilor, setea de existenţă, setea de nonexistenţă”.*[133]

Dacă „setea de nonexistenţă” (/ „dorinţa de anihilare a existenţei”) în „logica” buddhistă duce la existenţă, atunci cu siguranţă, în aceeaşi „logică”, setea de bine duce la rău şi setea de trezire/ iluminare duce (sau a dus cel puţin într-un caz „oarecare”) la adormire/ tâmpire

131 Snelling, John, 1997, *Elemente de Budism*, Editura RAO, Bucureşti, p. 65.
132 *Dhammapada - Temeiurile Legii*, 2001, Editura Herald, Bucureşti, p. 170.
133 Conform Carrithers, Michael, 1996, *Buddha*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 89.

mentală! Plus că în „logica clasică” putem afirma cu mult mai mare întemeiere exact contrariul: anume că existența dă naştere la dorință (la dorința celui existent!).

Apoi trebuie să observăm că doar un „cerşetor” buddhist ar putea crede că e capabil ca în loc să caute plăceri noi „când într-un loc, când în altul”, să nu mai caute nici un fel de plăceri „nici într-un loc, nici în altul” şi în loc să aibă sete pentru plăcerile simțurilor să aibă sete pentru plăcerile ne-simțurilor („ne-simțirilor”)!

5. „Reîncarnarea”

„Iluminatul” Buddha îşi „vede” „viețile anterioare” (în timp ce visează, sub copacul său, visul „trezirii” sale), dar nu pare a fi capabil să înțeleagă că „dovezile” sale pentru probarea existenței „vieților anterioare” nu sunt decât simple vise sub copaci, simple experiențe onirice care nu dovedesc existența reîncarnării, ci doar existența visării!

Trezirea sa pare astfel să fie o „trezire indiană clasică”, adică una pe jumătate făcută, pentru că el nu se dovedeşte a fi capabil să depăşească iluzia „reîncarnării” aruncată peste capetele neatente ale indienilor de către cuceritorii arieni, prin clasa lor de „brahmani” şi „regi” „divini”, pentru a justifica pueril (cu vise de adormit copii) statutul lor privilegiat în societate şi condamnarea nativilor/ supuşilor la a-i sluji ca şi „sclavi”, pe motiv că ar fi greşit „în viețile anterioare”, precum şi păcălirea lor cu promisiunea unor „reîncarnări viitoare în regi” dacă sunt cuminți şi execută cu maximă supunere ordinele stăpânilor.

E drept ca Buddha, aşa pe „jumătate trezit” cum era, a făcut nişte paşi înainte spre ieşirea din această iluzie „a vieților anterioare” – prin dezaprobarea castelor bazate pe naştere şi prin afirmarea că nu există suflete care să transmigreze, dar nu a putut merge până la capăt, spre a ieşi din „iluzia indiană” a „samsarei”. Nu a putut înțelege nici măcar el că dacă nu există „vacă” care să intre şi să iasă din grajdul X sau Y, atunci nu există nici o „intrare-ieşire „samsarică” a vacii din grajduri”[134] (în funcție de meritele sale „văcăreşti”)...

Dar ce să-i faci, e greu cu logica (mai ales pentru iubitorii de paradoxuri gratuite).

Şi chiar dacă putem înțelege „reîncarnarea” ca fiind doar un simplu mit, care, aşa cum ne sugerează Lucian Blaga, simbolizează o „sete de viață infinită”[135], nu putem să nu

134 *„Negând realitatea „Sinelui” (nairatmya) se ajunge la acest paradox: o doctrină care exaltă importanța faptei şi a „fructului” ei, răsplata faptei, neagă agentul „cel ce consumă fructul””* – conform Eliade, Mircea, 1999, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, p. 293.

135 *„Setea de viață e nelimitată: mitul reîncarnării este poate, în cele din urmă, expresia setei de viață ce nu cunoaşte limite.”* – conform Blaga, Lucian, 1994, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia, p.

arătăm că perpetuarea acestui mit are consecinţe dintre cele mai nefericite în societatea indiană (cea mai importantă fiind „justificarea” segregării pe caste a acestei societăţi cu consecinţele de rigoare).

6. Nirvana

Al treilea „adevăr” ne spune apoi că suferinţa încetează dacă dorinţa încetează. Oare se gândea şi aici Buddha la sex? – E probabil, pentru că se pare că „stătuse pe sec” timp de vreo şase ani, după ce îşi părăsise „brusc” familia şi copilul nou născut ca să „cutreiere prin păduri” în căutare de „treziri” pe sub copaci: „*Care este, o bhikkhu*[136]*, Nobilul Adevăr despre încetarea suferinţei? Este stingerea cu desăvârşire şi încetarea dorinţei, renunţarea şi abandonarea ei, eliberarea şi detaşarea de ea.”*[137]

După „înţelepciunea” lui Buddha, prin urmare, cel care renunţă la orice dorinţă (de exemplu, de hidratare, de hrănire, de mişcare etc.?) scapă de suferinţă? Mai greşit de atât nu putea să o nimerească nici dacă era în continuare „adormit” (sub copacul lui): – situaţia se prezintă exact pe dos: de abia dacă, nefericitul cerşetor (bhikkhu), va crede în afirmaţiile lui Buddha şi apoi va şi reuşi cumva (nu ne putem imagina cum, cu excepţia că s-ar sinucide fizic) să scape de *orice* dorinţă, de abia atunci va vedea el ce e aceea suferinţă/ durere (specifică foamei, setei, nemişcării, înţepenirii etc.).

Soluţia insinuată deci pentru scăparea de „suferinţă” (pentru „nerozii” şi „cerşetorii” care vor să scape de ea) este „sinuciderea” psihică (şi până la urmă fizică) venită din „indiferenţă” şi „depresie” (din lipsa de dorinţă):

„Sfârşitul drumului este asemuit în cele dintâi scrieri stingerii unei lumânări, atunci când aceasta nu mai are combustibil care să o menţină aprinsă. Aceasta este Nirvana.

Identificarea cu un sine a încetat; într-adevăr, toate impulsurile de a exista ca persoană – sau de a exista în vreun fel – au încetat.”[138]

Astfel, această „nirvană” (extincţie) este tot una cu moartea – doar ignoranţii pot crede că poate exista „viaţă fără dorinţă” (fără voinţă/ gândire/ acţiune îndreptată spre susţinerea şi dezvoltarea continuă a vieţii) şi „tinereţe fără desfătarea simţurilor” şi fără satisfacerea

39.

136 Bhikkhu (în pāli) respectiv bhikṣu (în sanskrită) se traduce prin „călugăr budist”, dar literal „bhikṣu” înseamnă „cerşetor” – cineva care trăieşte din cerşit (din ce îi dau alţii).

137 *Dhammapada - Temeiurile Legii*, 2001, Editura Herald, Bucureşti, p. 171.

138 Snelling, John, 1997, *Elemente de Budism*, Editura RAO, Bucureşti, pp. 87-88.

„poftelor" şi „plăcerilor" (senzuale sau de altă natură). Doar disperații şi depresivii nu înțeleg acest lucru – şi astfel încearcă „ca bezmeticii" să se „sinucidă psihic" (să nu mai aibă nici o dorință) fără să se sinucidă şi fizic:

„Este discutabil dacă persoanele cu adevărat „neegoiste" care nu au nici urmă de ego, pot trăi. Desigur, ne putem lipsi de identificarea cu ego-ul şi ne putem deschide transegoticului, dar mă întreb dacă ego-ul poate dispărea vreodată complet, atâta timp cât organismul psihofizic trăieşte pe pământ – sau dacă este într-adevăr de dorit aşa ceva."[139]

7. „Suferința trupească şi cea sufletească"

În aceste „Nobile Adevăruri" (arătate, după cum am văzut, a fi mai mult nişte „nobile semi-adevăruri" sau pe alocuri chiar minciuni) am putut constata că toată suferința e băgată de-a valma „în ecuația" mântuirii.

În abordări ulterioare se încearcă totuşi a se face o distincție între suferința trupească şi suferința „sufletească" (mentală):

„– Spune-mi, Nagasena, cel ce nu mai renaşte este încercat de senzații de durere?

– De unele da, de altele nu.

– Care sunt acestea?

– Poate fi încercat de suferințe trupeşti, dar nu sufleteşti.

– De ce?

– Deoarece cauza, condițiile suferințelor trupeşti nu a dispărut, în timp ce cauza celor sufleteşti a dispărut."[140]

La fel însă cum în cazul suferințelor „trupeşti" cauza lor nu a dispărut decât parțial – anume cu privire la acele cauze ale lor pe care noi le putem evita la voință şi nu a dispărut cu privire la acele cauze ale lor pe care nu le putem evita (pentru că nu țin de dorința/ fapta noastră sau nu țin doar de ea) la fel este şi cu cele „sufleteşti".

Neliniştea, agitația, stresul, suferința psihică apar atunci când susținem în psihic „raționamente greşite"[141] (care, printre altele, duc imediat sau pot duce în perspectivă la amenințarea (existenței armonioase a) propriei vieți, respectiv a „comunității" din care facem parte). Cauzele apariției şi existenței acestor „raționamente greşite" în propriul

139 *Ibidem*, p. 202.

140 *Milinda- Panha sau Întrebările Regelui Milinda*, 1993, Editura Institutul European, Iaşi, p. 81.

141 A se vedea pentru mai buna înțelegere a „raționamentelor greşite" Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Ed. G LINE, Cluj-Napoca, cap. „Ce înseamnă de fapt că un raționament este greşit?", p. 2.22.

psihic sunt, multe din ele, relativ independente de voinţa noastră – sunt învăţate „fără discernământ” încă din copilărie şi stocate în subconştient[142] aşteptând prilejuri potrivite pentru a se manifesta relativ automat, sunt preluate din „neatenţie” din societate şi tot astfel sunt lăsate să se manifeste prin noi, sunt cauzate şi întreţinute de cunoaşterea noastră parţială a lumii.

Aceste cauze (şi mai ales cunoaşterea parţială a funcţionării mecanismelor lumii şi vieţii) se menţin şi după ce sesizăm legătura dintre „suferinţa psihică” şi existenţa unui raţionament greşit în propriul psihic (până la corectarea acelui raţionament greşit, respectiv până la apariţia (indiferent de voinţa noastră (din cauzele amintite mai sus şi din alte cauze) a) altor raţionamente greşite în propriul psihic). Prin urmare, la fel ca şi în cazul suferinţelor trupeşti şi în cazul celor „sufleteşti” avem de-a face şi cu cauze pe care le putem evita (ţinând de voinţa noastră) şi cu cauze pe care nu le putem evita momentan (pentru că nu ţin exclusiv de voinţa/ dorinţa noastră).

Aşadar, pentru că gândirea noastră nu este strict a „noastră”, ci este în marea ei majoritate mereu cauzată/ influenţată din/ de exterior (prin factori de limbă, cultură, cunoaştere, tradiţie, „filosofie de viaţă” etc.), niciodată cauzele suferinţei noastre „sufleteşti” nu pot fi în totalitate eliminate (deşi e drept că pot fi diminuate într-o destul de mare măsură, dacă diminuarea lor se corelează şi cu diminuarea cauzelor suferinţelor „trupeşti” şi „sociale”).

Dar, cum am mai tot spus, nu suferinţa este cea care trebuie eliminată, ci doar cauzele „răului” pe care apariţia ei în noi ni le semnalează. Astfel, a spera sau a dori ca în cineva să nu mai apară semnalul „suferinţei sufleteşti” e a-ţi dori ca acel nefericit să ajungă în stadiul în care nu mai poate sesiza apariţia în sine a unor raţionamente greşite (la fel cum cineva lipsit de capacitatea de a simţi durere fizică nu mai sesizează când „îşi bagă mâna în foc” cu consecinţele de rigoare), a unor raţionamente care îl fac să realizeze acţiuni care duc la distrugerea/ dezarmonizarea/ îmbolnăvirea vieţii proprii.

A dori să scapi „total” de suferinţă (fizică sau psihică) este a dori să te sinucizi, a dori să renunţi la informaţiile care te fac capabil să lupţi împotriva factorilor care îţi ameninţă viaţa (în armonie) şi astfel a te predestina la pierderea acesteia[143].

142 *Ibidem*, cap. „Legătura conştient-subconştient”, p. 2.17 şi cap. „Automatismele psihice”, p. 2.19.

143 A se vedea pentru dezvoltarea acestei idei şi Radu, Lucian Alexandru, 2004, *Călătorie prin Conştiinţă*, Editura Mega, Cluj-Napoca, cap. „Viaţă fără suferinţă”, pp. 55-61.

Cei care doresc să scape „total” de suferinţă (şi se pare că unii[144] chiar vor aşa ceva) sunt, astfel, asemănători conducerii unei armate care doreşte să „scape” de „spionii” săi şi de soldaţii proprii care pot să „simtă durerea” – şi care astfel sfârşeşte învinsă, pentru că e incapabilă să sesizeze prezenţa duşmanului (şi acesta o poate lovi mereu cum vrea şi când vrea el) şi pentru că (astfel) nu simte nevoia să se apere de loviturile acestuia, fiindcă ele nu mai produc durere/ suferinţă soldaţilor săi (dar mai e învinsă şi mai ales pentru că ea nu vrea să lupte, ca să nu aibă „grija” unei posibile înfrângeri sau „dorinţa” unei posibile victorii, sau vreo „afecţiune” pentru rudele căzute sub sabia duşmanului ş.a.m.d.).

Şi mai sunt şi „tupeişti” aceşti „doritori de sinucideri psihice fără moarte fizică ataşată”:

„Toţi neghiobii neconvertiţi se lasă pradă plăcerilor, se ataşează simţurilor şi obiectelor sensibile. Ei se lasă duşi de curent. Ei nu se pot elibera de naştere, de bătrâneţe, de moarte şi de suferinţă.”[145]

„Neghiobii” convertiţi, observăm însă noi, se vede treabă că încearcă („ca neghiobii”) să nu aibă nici o plăcere (lucru nu doar imposibil, dar şi stupid); încă îşi folosesc simţurile (văz, auz etc. – ce surpriză!), pentru că sunt ataşaţi de ele (şi nu pot supravieţui fără ele) şi de obiectele lor – şi cu toate acestea nici unul din aceşti „neghiobi” convertiţi nu a scăpat vreodată, după „convertire”, de naştere (propria lui naştere), de bătrâneţe (decât dacă a murit de tânăr), de moarte şi nici de suferinţă – şi asta cu „neghiobul” lor şef în frunte!

Se vede astfel clar din biografia lui Buddha (atâta cât a mai rămas nemitizată) că cel care a insinuat (/ pretins) că se poate scăpa de boală şi moarte, ca forme ale suferinţei, prin parcurgerea unui proces de „iluminare”/ „vindecare” „oarecare” nu a scăpat de ele, cu toate „teoriile” şi „practicile” sale „copăcistice” (descoperite sub un copac):

„Cauza morţii a fost otrăvirea cu nişte alimente care mai întâi l-au îmbolnăvit, făcându-l să sângereze şi să sufere – ceea ce el a îndurat cu acel curaj ce îl caracteriza.”[146]

În plus nu a reuşit să înlăture durerea nici din cei ce îl urmau, pentru că la moartea lui *„În toate cele şase Direcţii a fost simţită şi exprimată o mare durere...”*[147]

144 *„– Care este scopul pentru care aţi părăsit lumea laică? Care este pentru voi ţelul final?*
– Să înceteze suferinţa prezentă şi să nu se mai nască alta: iată scopul retragerii noastre din lume. Nibbana absolută: iată ţelul nostru final.” – conform *Milinda-Panha sau Întrebările Regelui Milinda*, 1993, Editura Institutul European, Iaşi, p. 65.

145 *Milinda- Panha sau Întrebările Regelui Milinda*, 1993, Editura Institutul European, Iaşi, p. 107.

146 Snelling, John, 1997, *Elemente de Budism*, Editura RAO, Bucureşti, p. 34.

147 *Ibidem*, p. 34.

Pentru cineva care pretindea că a descoperit „cum să nu te mai doară” e de mirare acest efect „pervers” – „în toate cele şase direcţii”! Te-ai fi aşteptat ca măcar în cazul lui, „durerea” cu pricina să nu mai fie sau măcar să fie un pic mai mică (să nu fie aşa „mare” şi în „atâtea direcţii”!).

8. „Calea cu opt braţe”

Al patrulea „Nobil Adevăr” ne spune cum putem „scăpa” de suferinţă – anume prin urmarea „Căii cu Opt Braţe/ Trepte” formată din trei componente majore: moralitatea (vorbire corectă[148], acţiune corectă şi mijloace corecte de trai); „înţelepciunea” (înţelegerea corectă şi gândirea corectă) şi „meditaţia” (efort corect, atenţie corectă şi concentrare corectă):

„Astfel, vorbim despre un model de formare morală alcătuit din trei părţi constând în practicarea virtuţilor şi evitarea viciilor, practicarea meditaţiei şi dezvoltarea înţelepciunii.”[149]

Virtuţiile promovate de buddhism sunt bunătatea, compasiunea (subliniată mai ales de buddhismul Mahayana, cu idealul său de Bodhisatva) şi stăpânirea de sine[150] cu un accent deosebit pus asupra non-violenţei şi non-uciderii, pe a nu face rău nici unei fiinţe vii (de unde şi recomandarea vegetarianismului[151]), pe a nu minţi, a nu fura şi a nu consuma substanţe care perturbă mintea (cum ar fi alcoolul sau drogurile)[152].

Multe din aceste recomandări (clasice pentru multe din religiile indiene) au într-adevăr „darul” de a înlătura multe din cauzele care fac să apară suferinţa în individ şi societate (dar ele nu pot înlătura suferinţa ca şi instrument cu rol precis în armonizarea psiho-fizică a individului). Atâta doar că ele nu trebuie să fie absolutizate. De exemplu, ni se spune că „vorbirea corectă” ar fi una prin care nu minţi (indiferent de circumstanţe), nu bârfeşti, nu linguşeşti – ar fi una care urmăreşte unitatea, armonia, moderaţia, claritatea[153].

---

148 *„... toate cele opt aspecte sunt prefixate de atributul samma, atribut care într-o primă aproximaţie poate fi tradus ca însemnând drept, corect, potrivit, clar sau sănătos ...”* – Cristian, Flaviu, 1999, *Mesajul lui Buddha*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, p. 51.

149 Singer, Peter, (editor), 2006, *Tratat de etică*, Editura Polirom, Iaşi, cap. Etica budistă (autor Padmasiri de Silva), p. 87.

150 Conform *ibidem*, p. 89.

151 *„Buddha condamnă chinuirea, rănirea sau uciderea conştientă a animalelor”* – Singer, Peter, (editor), 2006, *Tratat de etică*, Editura Polirom, Iaşi, p. 93.

152 Conform şi *ibidem*, p. 93.

153 Conform Cristian, Flaviu, 1999, *Mesajul lui Buddha*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, pp. 59-60.

Vedem însă că chiar în sânul tradiției buddhiste, aceste recomandări nu sunt prea prețuite, de exemplu, de maeştrii buddhismului zen care nu ezită să folosească pentru scopuri „iluminatorii" tot felul de „şocuri" (lovituri fizice, vorbe dure, lipsite de „moderație", întrebări şi formulări fără o „claritate" evidentă etc.) ceea ce ne arată că „vorbirea corectă" e mai mult apreciată ca atare în funcție de circumstanțe (şi nu de nişte repere absolute).

Apoi, în ce priveşte „înțelegerea corectă/ clară" ni se spune că:

„A vedea realitatea aşa cum este ea cu adevărat implică înțelegerea ei în acord cu cele trei caracteristici ale vieții descrise de Buddha: 1) existența suferinței (dukkha); 2) impermanența (anitya) şi 3) insubstanțialitatea eului (anatman)."[154]

Trebuie să observăm totuşi că această „înțelegere corectă" e mai mult o „înțelegere parțială", fiind evident că „în viață" există suferință/ durere, dar există şi plăcere/ fericire, şi „normalitate"/ „armonie"; că există schimbare/ impermanență, dar există şi o grămadă de aspecte relativ stabile/ neschimbate/ „permanente" (atât în natură, cât şi în societate, cât şi în individ – cel puțin pentru o anumită perioadă de timp); că există o anumită „insubstanțialitate" a „eului", dar există şi o „substanțialitate" a lui (care îl face să nu se comporte total haotic, imprevizibil, „spontan").

9. Concluzii

Dacă am face o paralelă cu parabola buddhistă a omului rănit de săgeată[155], care refuză să i se scoată săgeata şi să-i fie tratată rana până nu află toate detaliile posibile despre săgeată (din ce copac e făcută, de către cine etc.) şi despre cel care a lansat-o, în anumite aspecte, buddhismul pare a se face vinovat de exagerarea contrară: vrea să vindece şi rănile inexistente (văzând suferință, „boală", „răni" peste tot, chiar şi acolo unde evident ele nu sunt) sau chiar mai rău: ignoră şi „omul rănit", şi „rana", şi „săgeata" pe motiv că sunt „impermanente" şi „insubstanțiale": *„[călugărul] nu făureşte în cuget şi nici nu doreşte să creeze vreo stare a cugetului sau a trupului şi nici curmarea unei asemenea stări. Nedorind astfel nimic pe lume, el nu aspiră la nimic..."*[156]

154 Cristian, Flaviu, 1999, *Mesajul lui Buddha*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, pp. 55-56.

155 Redată, de exemplu, în Gheorghe, Liviu (editor), 1995, *Buddha, Lumina unei căi spirituale*, Editura RAM, Bucureşti, pp. 80-84.

156 Citat din *Majjhima Nikaya*, vol. III, p. 244, conform Carrithers, Michael, *Buddha*, 1996, Editura Humanitas, Bucureşti, pp. 102-103.

Acest „stil nihilist” de gândire tinde astfel să nege chiar şi necesitatea scoaterii „săgeţii” şi a vindecării „rănii”: *„Cea care se numeşte suprema şi desăvârşita înţelepciune ştie că în realitate nu e nimic de realizat.”*[157]

Se tinde astfel spre o stare în care nu se mai fac nici cele mai elementare distincţii – mai precis, se refuză realizarea unor astfel de distincţii (necesare, de exemplu, funcţionării unei „căi” de „eliberare” de „suferinţă”): *„... nu există diferenţă între fiinţele vii şi Iluminaţi, sau între samsara şi Nirvana, sau între iluzie şi Iluminare (Bodhi).”*[158]

Chiar dacă ar putea să le pară unora că povestea cu „suferinţa” şi cu „stingerea” ei este doar pentru începătorii în ale buddhismului – pentru a-i „momi” cu ea spre experimentarea unei realităţi „vide” (sunyata), a unei realităţi care transcende discursul conceptual – ea continuă să fie un cadru fundamental din care derivă teoria şi practica buddhistă.

Iar buna punere în ordine a acestui cadru, cu siguranţă, nu le strică nici măcar celor care „percep” „Vidul” (/ „Nirvana”/ „Iluminarea”), fie ei buddhişti sau de altă orientare „filosofică”.

157 Huang Po, 2002, *Shin - Mintea Universală*, Editura Herald, Bucureşti, p. 60. Ideea că „nu e nimic de realizat” e reluată iar şi iar (de exemplu, la pag. 21, 30, 43...).
158 *Ibidem*, p. 32.

III
Plăcerea lui Epicur

1. Universul

1.1 „Nimic”, „ceva” şi „orice”

Epicur (în *Scrisoare către Herodotos*): *„În primul rând, nimic nu se naşte din neant, căci altfel orice s-ar putea naşte din orice, fără să fie nevoie de seminţe. Iar dacă ceea ce devine invizibil piere şi devine neant, toate lucrurile ar fi pierit, întrucât acel ceva în care se risipesc nu există; şi universul era totdeauna aşa cum este acum şi va dăinui la fel în viitor. Căci pe lângă univers nu există nimic care să pătrundă în el şi să aducă schimbare.”*[159]

Nu se înţelege exact cum deduce Epicur că dacă ceva s-ar putea naşte din „nimic”, atunci „orice s-ar putea naşte din orice”... El probabil vrea să spună că dacă „desfiinţăm” legea cauzalităţii (adică existenţa cauzelor pentru apariţia şi manifestarea a ceva anume) în ceea ce priveşte „primele fiinţe/ existenţe”, atunci ar trebui să o desfiinţăm şi în ceea ce priveşte „următoarele fiinţe/ existenţe” generate de acestea (/ relaţionate cauzal cu acestea).

Deducţia lui Epicur, fiind exprimată însă în forma de mai sus, nu este consistentă logic. De exemplu, dacă o vacă s-ar putea naşte din nimic (/ neant/ nefiinţă), acest lucru nu ar implica în mod necesar faptul că o vacă s-ar putea naşte din orice... „Nimic” nu este acelaşi lucru cu „orice”, ci sunt chiar opuse. Prin urmare, ceea ce s-ar putea naşte din „nimic” (văzut, de exemplu, ca fiind cu totul altceva decât „orice”) nu se mai poate naşte din „orice” (ci doar din „nimic”).

Deci dacă „ceva” (inclus în „orice”) s-ar naşte, prin absurd, din „nimic” (înţeles aici ca fiind ceea ce nu există în nici un fel), acest „ceva” nu s-ar mai putea naşte din „orice” şi deci, în acest caz, nu ar mai fi valabilă propoziţia „orice s-ar putea naşte din orice” – deoarece un „ceva” (de exemplu, „vaca” menţionată) nu s-ar mai putea naşte din „orice” din moment ce el (/ ea) s-ar fi născut deja din „nimic” – doar dacă „orice” cuprinde în el şi

159 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 322 (X, 38 - 39).

„nimicul", caz în care ar fi şi „nimicul" „ceva" (o existenţă cuprinsă în „orice") şi atunci ar putea să nască şi el (teoretic) „ceva" (chiar dacă nu neapărat o „vacă")...

Poate o variantă un pic mai bună ar fi fost ca Epicur să zică că „dacă ceva se poate naşte din nimic, atunci orice se poate naşte din nimic". Dar şi în acest caz forţarea logicii este evidentă: dacă „ceva" (X) s-a născut din altceva (Y), nu rezultă de nicăieri că orice altceva (A, B, C...) se poate naşte din acel altceva (Y).

Că „ceva" se naşte din „altceva" (de exemplu, din „nimic") nu poate fi decât o constatare privind geneza acelui ceva (şi nu a altceva decât el, şi nici a „orice"). Prin urmare, din faptul că „ceva s-ar naşte din altceva" (de exemplu, „fiinţa" din „nefiinţă") nu rezultă, în nici un fel, că „orice s-ar putea naşte din orice" (adică, de exemplu, că orice „fiinţă" se poate naşte din orice „fiinţă")...

Apoi, zice Epicur, că dacă ceva „piere şi devine neant, toate lucrurile ar fi pierit". Asta e ca şi cum ai zice că dacă cineva/ ceva (de exemplu, o „vacă hedonistă") piere şi moare, toate existenţele/ lucrurile (/ „vacile hedoniste") ar fi murit/ pierit...

De cele mai multe ori, faptul că „ceva păţeşte ceva" (de exemplu, „piere şi devine neant"), dacă acel „ceva" nu se referă la efectele unei legi naturale (cum ar fi, de exemplu, legea gravitaţiei), faptul că el „păţeşte ceva" nu înseamnă în mod necesar nici că toate lucrurile păţesc în prezent exact acelaşi lucru (că, de exemplu, „pier", chiar în clipa de faţă, cu toate, în „neant"), nici că toate ar fi păţit în trecut acest lucru (că, de exemplu, pe de o parte, în prezent nu mai există nimic, pentru că toate au pierit deja în neant; sau că, pe de altă parte, în prezent nu mai există absolut nimic din ce a existat ieri) şi nici că vor păţi în viitorul mai apropiat sau mai îndepărtat acest lucru (nu înseamnă că, de exemplu, toate vor „pieri în neant" mâine sau săptămâna viitoare)... „Ceva" nu e „totul"... Şi trecutul nu este nici prezent şi nici viitor...

Astfel procesul de „pieire spre neant" a tuturor „lucrurilor", în cazul că ar fi real, s-ar putea să dureze ceva vreme până să le „nimicească" pe toate – şi chiar să reuşească acest lucru cândva în viitor – doar că acest fapt nu implică nicicum concluzia că ele ar fi pierit deja până azi (viitorul nu trebuie confundat cu trecutul).

„Viitorul" nu are de ce să fie „trecut", dacă nu s-a întâmplat încă... Plus că dacă ceva păţeşte ceva azi – de exemplu, dacă ceva „piere şi devine neant" (în prezent), de aici nu putem nicicum concluziona că „toate lucrurile ar fi pierit" (ieri) – că dacă ar fi pierit (ieri),

nu mai aveau cum să piară (şi) azi (decât dacă şi-ar fi făcut un obicei din a pieri zilnic în „neant” şi apoi a reveni în ziua următoare înapoi)...

Iar faptul că ceva „s-ar risipi în ceva care nu există” nu este nici pe departe un argument pentru a susține că „toate lucrurile ar fi pierit”, ci tocmai din contră – dacă ceva „s-ar risipi în ceva care nu există”, ele nu s-ar mai risipi deloc (că nu prea au cum să se risipească prin ceva care nu există) şi, prin urmare, nici un lucru „nu ar mai fi pierit” (că nu ar avea în ce să piară)... ci toate ar fi rămas la fel – adică „nerisipite” – sau s-ar fi „risipit” în „ceva” (care înainte de risipire „nu exista”, dar care există după ea) şi astfel componentele lor s-ar fi „transformat” în „altceva”...

Şi ajungem astfel la faptul evident, că, în ciuda părerii lui Epicur, universul se schimbă mereu şi că astfel „el nu a fost totdeauna aşa cum este” (azi) şi nu va dăinui „la fel” în viitor, ci „în alt fel” (adică „schimbat”).

Faptul că teoretic am defini „universul” ca fiind „tot ce există” implică în mod automat faptul că nu ar mai fi nimic („existent”), în afara lui, care „să-l schimbe” – dar nici nu are nevoie de acest „exterior inexistent” ca şi cauză a schimbării lui, deoarece schimbarea este (şi acest lucru îl vede toată lumea) deja în interiorul lui...

1.2 „Atomii” şi „corpurile compuse”

Epicur (în *Scrisoare către Herodotos*): [...] *„unele corpuri sunt compuse, altele sunt elementele din care-s făcute aceste corpuri. Aceste elemente sunt insecabile şi neschimbătoare, dacă trebuie ca lucrurile să nu piară în neființă; atomii sunt destul de tari ca să reziste când lucrurile compuse se desfac, din cauză că sunt de natura plinului şi nu pot fi risipite nicăieri şi nicicum. Deci este necesar ca principiile lucrurilor să fie insecabile şi elementele naturale ale corpurilor.”*[160]

Majoritatea „corpurilor compuse” sunt „făcute” din alte „corpuri compuse” care sunt elemente ale lor. O parte din aceste „elemente compuse” pot să existe cu mult mai mult decât „mulțimile funcțional-organizate de elemente compuse” pe care ele le formează, fără însă ca aceasta să însemne în mod necesar că ele însele nu ar putea fi la rândul lor, în condiții specifice, descompuse în elementele lor componente (a se vedea în acest sens „elementele” componente ale „atomului modern” din fizică) – prin urmare, majoritatea

160 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 322 (X, 40 - 41).

elementelor din care sunt compuse „corpurile compuse” sunt la rândul lor compuse şi astfel pot fi divizate/ risipite/ dizolvate la rândul lor – şi chiar dacă durata de viață a acestor elemente compuse (mult mai simple decât „corpurile compuse” pe care le pot forma) poate fi foarte lungă, nu înseamnă că ea este „infinită”...

Apoi, de ce ar trebui „ca lucrurile să nu piară în neființă”? Majoritatea lucrurilor compuse, evident, „pier în neființă” atunci când se descompun în elementele din care sunt compuse, deoarece ele ca şi „lucruri/ corpuri compuse” cu o identitate funcțională şi organizațională specifică, pier din lume şi ies din existență, în raport cu „identitatea lor ființială integral-funcțional-organizatorică” specifică... Şi dacă e evident că ele se pot descompune/ diviza, că ele pier în „neființă”, de ce nu ar fi la fel de evident că majoritatea elementelor compuse din care ele sunt formate pot fi şi ele, la rândul lor, descompuse, pierind astfel în „neființă” în raport cu identitatea lor compusă, singura lor identitate reală („întregul/ sistemul” se formează din părți, dar „identitatea” lui e dată în mod esențial de modul cum aceste părți interacționează structural şi funcțional în maniera specifică acelui „întreg/ sistem”, iar odată ce această „identitate integrală/ sistemică” e distrusă, acel „întreg/ sistem” căreia ea îi corespunde „piere în neființă”, chiar dacă părțile din care el a fost format continuă să existe sub o formă sau alta în alte „întreguri/ sisteme”...).

Aşadar, chiar dacă sunt anumite elemente „destul de tari ca să reziste când lucrurile compuse se desfac”, aceste elemente nu sunt în mod necesar insecabile (de netăiat – care nu pot fi tăiate – din lat. *secare* – a tăia), respectiv indivizibile (gr. *atomos* – indivizibil) – ci doar suficient de rezistente (/ „tari”) încât să reziste după ce „lucrurile compuse” pe care ele le formau se desfac, pentru a intra în componența altor „lucruri compuse”, pentru perioada de timp (mai lungă sau mai scurtă) pentru care ele vor rezista fără să fie descompuse, divizate, risipite, dizolvate, la rândul lor.

„Natura plinului/ solidului” este deci o natură relativă la perioada de timp cât acea „natură” poate rezista a fi „plină/ solidă”, adică cât timp nu este „golită”, respectiv „de-solidizată” sau „divizată/ descompusă” la rândul ei...

Apoi dacă „atomii” cu pricina chiar ar fi „neschimbători” din toate punctele de vedere (de exemplu, şi în relație cu poziția lor în spațiu şi în timp), nu ar mai putea exista „corpurile compuse” pe care ei să le formeze, care evident sunt aflate în mişcare/ relație, formând o structură identitară mişcătoare şi relaționată (aflată în schimbare), formată din elemente „schimbătoare” (mişcătoare, relaționate, integrate schimbării).

Prin urmare, „principiile lucrurilor”, respectiv „primele începuturi ale lucrurilor” (considerate astfel în raport cu „timpuri” şi „lucruri” specifice) sunt în marea lor majoritate „divizibile” la rândul lor, nefiind „entităţi corporale (elemente corporale/ naturale) indivizibile”, ci doar foarte greu divizibile, respectiv mai greu sau mai uşor divizibile (dintr-un punct sau altul de vedere). Cât despre acele elemente care la un moment dat nu pot fi divizate sau nu sunt divizate (de natură, de tehnologie sau de raţiunea umană), ele „sunt” „indivizibile” doar până la proba contrarie... Şi la fel e şi cu „infinitatea” „universului” – el „este” „infinit” doar până la proba contrarie...

1.3 Infinitul

Epicur (în *Scrisoare către Herodotos*): *„Universul e infinit, căci ceea ce-i finit are o extremitate, iar extremitatea unui lucru se înţelege în raport cu altul deosebit de el, < dar universul nu este considerat în raport cu altceva >. De aceea, neavând extremitate, nu are nici limită şi deoarece n-are limită, va fi infinit.”*[161]

Argumentaţia de mai sus este de genul „inorogul e un cal cu corn în frunte, deoarece calul cu corn în frunte e un inorog” – adică e circulară: „universul e infinit, pentru că nu are limită/ extremitate (în raport cu altceva diferit de el) şi nu are limită/ extremitate (în raport cu altceva diferit de el), pentru că e infinit”...

Ea porneşte de la o definiţie care nu se bazează pe evidenţă – definirea universului ca fiind acel lucru care „nu este considerat în raport cu altceva” nu poate porni de la evidenţa în jurul nostru a nici unui astfel de lucru – deoarece aici toate sunt în raport cu altceva şi pot fi considerate în raport cu altceva... În plus „universul” (înţeles, de exemplu, ca fiind „suma lucrurilor”) este considerat în raport cu altceva (decât el) – anume cu elementele lui componente... în relaţie cu care el este limitat – suma unor lucruri/ elemente componente finite nu poate fi infinită – ci „finită” exact de numărul şi natura elementelor care compun această sumă... (ceea ce pare a fi „foarte mult” sau „imens de mult” ca sumă nu e nicidecum „infinit”, ci doar „foarte mult” în raport cu ceva „mai puţin”...).

O altă traducere posibilă a textului lui Epicur ar fi următoarea: *„Suma lucrurilor este infinită. Deoarece ceea ce este finit are o extremitate şi extremitatea a orice este diferenţiată numai prin comparaţie cu altceva. Dar suma lucrurilor nu este diferenţiată*

161 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, pp. 322-323 (X, 41).

prin comparație cu nimic altceva: deci, din moment ce nu are nici o extremitate, nu are nici o limită; şi deoarece nu are nici o limită, trebuie să fie nelimitată sau infinită."[162] [...]

„Suma (tuturor) lucrurilor" este diferențiată de o altă „sumă" prin comparație cu ceva – de exemplu, cu lucrurile din care este alcătuită această sumă – şi prin comparație cu diferite „sume ale câtorva lucruri"... Deci, dacă „ceea ce este finit" (respectiv, ceea ce „are o extremitate") este diferențiat „prin comparație cu altceva" (cu alt finit (/ altă extremitate), respectiv cu un ipotetic „infinit" din care finitul cu pricina face parte), tot aşa, şi ceea ce ar fi teoretic „infinit" este diferențiat de „finit" prin comparație cu acest finit, care este, „teoretic", „altceva" decât el... A diferenția sau a nu diferenția prin comparație cu „altceva" nu este deci un criteriu serios de a arăta că acel lucru este finit sau infinit, deoarece în ambele cazuri aceste calități sunt considerate ca atare prin comparație cu „altceva" (decât ele)...

Apoi, ceea ce, prin absurd, „nu este considerat în raport cu altceva" (/ „diferențiat prin comparație cu altceva") nu e totuşi în mod necesar infinit, ci se poate, la fel de bine, să fie finit şi limitat, chiar dacă „nu e considerat/ diferențiat în raport/ comparație cu altceva" (el ar putea fi, de exemplu, un „finit fără comparație şi fără raport cu altceva" la fel de absurd ca şi un „infinit fără comparație sau raport cu altceva")...

Adică lipsa de „comparație" şi de „raport" (a ceva cu altceva – de exemplu, a finitului cu infinitul sau a infinitului cu finitul) există doar în imaginația celor lipsiți de imaginație şi foarte puțin atenți la lumea „comparațiilor" şi „raporturilor/ relațiilor" peste tot prezente (inclusiv în ipotetica „infinitate" a lumii).

„Universul/ Suma lucrurilor", zice deci Epicur, e „infinit" şi fără „extremitate", pentru că el „nu este considerat în raport cu altceva"... Absolut orice discurs însă, deci şi discursul despre ceva numit „univers", e „considerat în raport cu altceva"... Faptul că ceva nu este considerat (de către cineva) ca fiind în raport cu ceva (sau altceva) nu este un argument serios că el chiar nu este în raport cu acel ceva/ altceva. Opinia despre ceva trebuie diferențiată de existența acelui ceva, care pentru a fi dovedită, trebuie să fie percepută în mod direct sau indirect (şi nu „considerată" independent de „percepția interioară şi exterioară").

162 *"Again, the sum of things is infinite. For what is finite has an extremity, and the extremity of anything is discerned only by comparison with something else. Now the sum of things is not discerned by comparison with anything else: hence, since it has no extremity, it has no limit; and, since it has no limit, it must be unlimited or infinite."* – Laertios, Diogenes, 1925, *Lives of the Eminent Philosophers*, Loeb Classical Library, X, 41 (– sursa: https://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_X).

Faptul că ceva nu ar avea, în mod teoretic, nici o legătură/ raport/ relație cu ceva deosebit de el nu înseamnă în mod necesar că el nu are o limită/ extremitate.

Extremitatea/ marginea nu este doar „exterioară” – ea poate fi şi „interioară” – „extremitatea unui lucru” nu se înțelege doar în legătură cu altul deosebit de el. Limitele/ marginile/ extremitățile pot fi diferențiate şi în legătură/ relație cu „interiorul” acelui lucru, delimitându-l pe acesta.

1.4 Corpurile şi vidul

Iar că „extremitatea unui lucru”/ corp nu se înțelege doar „în raport cu altul deosebit de el” e arătată chiar de Epicur o propoziție mai sus, când împarte universul în corpuri şi vid/ spațiu/ loc. Adică limitele corpurilor nu sunt delimitate doar în raport cu interiorul lor sau doar în raport cu alte corpuri, ci şi de spațiul/ „vidul”/ locul în care există aceste corpuri, care e ceva deosebit de lucrul/ corpul care se mişcă prin el – deşi nu e foarte clar, dacă nu e şi el la rândul lui un corp/ lucru „mai fin”, prin care se mişcă alte lucruri/ corpuri mai „grosiere” (la fel cum se mişcă peştii prin apă, fără ca apa să fie „vidă” de „corpuri”/ componente specifice).

[…] *„universul consistă din corpuri şi din vid.”*[163]

„Dacă n-ar fi vidul şi spațiul, pe care le mai numim şi natură impalpabilă, corpurile n-ar avea nimic în care să existe şi prin care să se mişte aşa cum vedem clar că se mişcă.”[164]

E clar că „corpurile” se pot mişca şi prin alte „corpuri” („palpabile” sau „impalpabile”, „vizibile” sau „invizibile”) şi că deci ele ar avea totuşi ceva „în care să existe şi prin care să se mişte” chiar şi în lipsa ipotetică a „spațiului/ vidului” considerat ca fiind ceva cu totul diferit de un „corp/ lucru” – locul/ spațiul mişcării unui „corp” poate fi şi un alt „corp”, iar ceea ce pentru unii pare a fi vid/ gol, de fapt, se poate dovedi a fi destul de „plin”...

Apoi faptul că ceva (de exemplu, „universul”) nu ar avea, ipotetic, un „raport cu altceva” („deosebit de el”) ne-ar arăta doar că el e „închis în el” şi nu că el nu ar avea nici o limită... – ba chiar dimpotrivă: ne-ar putea arăta, de exemplu, că el e „limitat” de faptul că nu are nici un „raport cu altceva deosebit de el”... sau altfel spus, că ar fi limitat să aibă „raporturi” doar cu el însuşi...

163 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 322 (X, 39).
164 *Ibidem* (X, 40).

1.5 „Surse de inspirație”

Pierre Hadot: *„Epicur propune o explicație a lumii care împrumută mult din teoriile „naturaliste” ale presocraticilor, în mod special din aceea a lui Democrit”*[165] [...]

Cicero: [...] *„eu îl consider şi pe Epicur elev al lui Democrit, anume chiar în domeniul fizicii. El face unele modificări, chiar multe dacă vrei, dar în majoritatea cazurilor şi în cele mai însemnate el reproduce opiniile lui Democrit.”*[166]

Ion Banu: *„După Epicur, sistemul atomist e singurul în măsură să procure o imagine autentică, izbăvitoare, asupra lumii. Pe linia lui Leucip şi Democrit, el afirmă caracterul necreat şi imperisabil al naturii, structura ei atomică legată de existența vidului, infinitatea spațiului şi timpului, existența unui număr infinit de lumi, constituirea lor din vârtejuri inițiale de atomi.”*[167]

1.6 Cerul şi pământul

Diogenes, despre Epicur: *„[Este evident deci că el consideră că şi lumile sunt pieritoare, după cum părțile lor sunt supuse schimbării. În altă parte spune că pământul pluteşte pe aer].”*[168]

Din „epistola despre fenomenele cereşti” a lui Epicur către Pythocles aflăm următoarele: *„O lume este o parte înconjurată de cer, care conține stele şi pământ şi toate cele ce se văd, rupte din infinit şi având un sfârşit [terminându-se într-un înveliş care poate fi rar sau compact, un înveliş a cărui risipire va aduce distrugerea a tot ce se află înăuntru], care poate să se învârtească sau să stea pe loc, să fie rotund sau triunghiular sau poate avea orice alt contur.”*[169]

„Mărimea soarelui şi a stelelor relativ la noi este exact aşa de mare pe cât pare.”[170]

Cicero: *„Fiindcă Democrit este un erudit şi cunoaşte bine geometria, consideră că*

---

165 Hadot, Pierre, 1997, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iaşi, p. 146.

166 Cicero, 1983, *Despre supremul bine şi supremul rău*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, p. 151 (IV, 13).

167 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura ştiințifică şi enciclopedică, Bucureşti, p. 32.

168 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 329 (X, 72).

169 *Ibidem*, p. 332 (X, 88).

170 *"The size of the sun and the remaining stars relatively to us is just as great as it appears. [This he states in the eleventh book "On Nature." For, says he, if it had diminished in size on account of the distance, it would much more have diminished its brightness; for indeed there is no distance more proportionate to this diminution of size than is the distance at which the brightness begins to diminish.] But in itself and actually it may be a little larger or a little smaller, or precisely as great as it is seen to be."* – Laertios, Diogenes, 1925, *Lives of the Eminent Philosophers*, Loeb Classical Library, X, 91 (– sursa: https://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_X).

soarele este mare; Epicur socoteşte că soarele are un diametru de aproximativ un picior, adică este atât de mare cât pare, eventual ceva mai mic."[171]

Iată şi alte opinii despre cer şi stele ale lui Epicur:

„Răsăritul şi apusul Soarelui, Lunii şi celorlalte stele se pot produce prin aprindere şi stingere"[172] *[...]*

„Mişcările lor se pot datora rotației întregului cer sau cerul poate fi în repaus şi ele singure să se învârtească, în virtutea rotirii căpătate la început la naşterea lumii, spre răsărit..."[173]

Şi iată şi părerea sa despre cauzele cutremurelor: *„Cutremurele de pământ se pot produce prin închiderea vântului în pământ şi prin faptul că-i amestecat cu mici bucăți de pământ şi apoi, pus în continuă mişcare, făcând astfel să se cutremure pământul."*[174]

2. Zeii

(„Tânărul" din *Banchetul* lui Kierkegaard: […] *„a spune că un lucru fără sens e un lucru fără sens nu e ridicol; în timp ce a spune că acelaşi lucru fără sens ar explica totul, la scară universală, iată ce găsesc grotesc."*[175])

Halucinațiile „cereşti" specifice majorității grecilor antici sunt bine exemplificate prin discursul lui Socrate din *Phaidros*: *„Iată-l pe Zeus marele stăpân din ceruri, cum, mânându-şi carul înaripat deschide drumul, orânduind totul şi purtând tuturor de grijă. În urma lui vine armata de zei şi daimoni, aşezați pe unsprezece cete. Singură Hestia rămâne în sălaşul cel zeiesc. Ceilalți zei doisprezece la număr, rânduiți să conducă cetele, merg în fruntea lor, fiecare la locul ce i-a fost încredințat. Câte privelişti, şi ce minunate, şi ce cortegii străbat cerul când preafericiții zei se pornesc la drum, împlinind fiecare fapta ce-i revine!"*[176]

Epicur nu se raliază în întregime unui astfel de discurs (*„Singurul lucru de evitat este explicația mitică; şi este uşor de evitat, dacă urmăm cu consecvență fenomenele şi interpretăm cum trebuie semnele privitoare la lucrurile neevidente."*[177]), dar nici nu se

171 Cicero, 1983, *Despre supremul bine şi supremul rău*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, p. 48 (I, 20).
172 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 333 (X, 92).
173 *Ibidem*.
174 *Ibidem*, p. 335 (X, 105).
175 Kierkegaard, Sören, 1997, *Banchetul (In vino veritas)*, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, p. 60.
176 Platon, 1993, *Phaidros*, Editura Humanitas, Bucureşti, pp. 85-86 (*Phaidros*, 246 e - 247 a).
177 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 335 (X, 104).

distanţează de el suficient de mult încât să ne convingă că z(m)eii lui erau cu totul diferiţi de cei ai semenilor săi.

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): *„Mai întâi să crezi că zeul este o vietate nemuritoare şi fericită, la fel ca ideea globală pe care o au majoritatea oamenilor despre divinitate.”*[178]

„Zeii există cu adevărat şi cunoaşterea lor este evidentă, dar nu sunt aşa cum crede mulţimea”[179] […]

Oare ce s-a întâmplat aici cu îndemnul lui Epicur de a evita „explicaţia mitică” (conform *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, X, 104)? Şi de unde e aşa de evident că există o „vietate” numită „zeu” care este „nemuritoare şi fericită”?

Nota 346 de la pag. 585 din *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor* ne explică că ei sunt percepuţi în vise şi că de aceea ei trebuie să existe: *„Epicur afirmă că toate senzaţiile sunt adevărate, atât vedeniile nebunilor, cât şi visele celor ce dorm”*[180].

Dar, dacă prin absurd, ar fi aşa (şi tot ce am visa ar exista şi în realitatea stării de veghe), atunci de ce să nu fie zeii exact aşa cum crede mulţimea care îi „vede” ca atare în vise? Anume, interferând în treburile cotidiene ale oamenilor, luptându-se între ei, fiind răzbunători, făcând bine, dar şi rău, uneori fiind ucişi de alţi zei, alteori suferind... – sau mişcând stelele, provocând fulgerele, tunetele, ploaia, cutremurele etc.... „Explicaţia mitică” nu prea explică nimic fie că ea se referă la z(m)eii mulţimii sau la z(m)eii „elitei”...

Epicur: *„Cele ce spun oamenii despre zei nu sunt anticipaţii, ci presupuneri false; aşa explică ei că celor ticăloşi le vin cele mai mari rele, din mânia zeilor, iar celor buni, cele mai mari fericiri şi că zeii sunt totdeauna stăpâniţi de propriile lor calităţi şi le plac oamenii la fel ca ei”*[181] […]

Presupunerea că tot ce există în vis ar trebui să existe şi în realitatea extra-onirică ignoră multiplele deosebiri dintre aceste două trăiri umane, fiind o abordare infantilă care nu poate să ducă decât la aprobarea „existenţei adevărate şi evidente” a tuturor „z(m)eilor-verzi-pe-pereţi” şi a altor vietăţi fantastice („nemuritoare şi fericite”) pe care i-ar putea visa sau închipui cineva la un moment dat – adică e doar o condiţie sigură de „a bate câmpii” prin tot felul de „arături onirice”...

178 *Ibidem*, p. 339 (X, 123).
179 *Ibidem*, p. 339 (X, 123).
180 *Ibidem*, p. 585.
181 *Ibidem*, p. 339 (X, 124).

Epicur: *„Cu adevărat ar fi mai bine să acceptăm legendele despre zei, decât să ne plecăm sub jugul destinului, cum vor filosofii naturalişti. Căci mitul prezintă speranța deşartă că ne putem salva dacă cinstim zeii, pe când necesitatea naturaliştilor e surdă la orice rugăciuni.”*[182]

Cât de „înțelept” ar fi omul care ar pune printre condițiile pentru o viață fericită „speranța deşartă” specifică credinței în z(m)ei? Sau mai degrabă, cât de „dezorientat” este el, dacă îşi caută o „salvare” în afara „necesității naturaliştilor” specifică naturii reale (nu imaginare) şi legilor ei efective (nu dezirabile)? Şi cât de mare îi este de fapt „frica lui de moarte” (în ciuda unor „mantre” contrare) şi frica de „răsplata” după moarte „dată” lui de către z(m)eii chemați, prin „cinstire” şi „rugăciuni”, să-l „salveze” ?...

(Ion Banu, despre Epicur: *„Am văzut că, în virtutea atomismului, se neagă zeilor orice sarcină, fie cosmică, fie social-umană. Totuşi, surprinzător, existența lor nu e negată, sunt dați înțeleptului ca model de perfecțiune, pietatea e recomandată zelos.”*[183])

(U. G. Krishnamurti: *„Eu nu sunt unul dintre sfinții voştri care spun: „Eu îmi plec capul, veniți şi plecați capul odată cu mine.” Toate acestea sunt o formă de nebunie.”*[184]

„Mintea umană are multe invenții distructive în cont. Cea mai distructivă şi cea care te-a corupt pe tine este invenția lui Dumnezeu.”[185])

După ce ne-a explicat cum stă treaba cu „cetele zeilor” Socrate, din *Phaidros,* ține să ne informeze şi în legătură cu ce se spune despre cum cred unii că au apărut greierii:

„Se spune că a fost o vreme pe când greierii erau oameni, oameni de felul celor care existau înainte de a fi apărut Muzele. Ci născându-se Muzele şi, o dată cu ele, cântecul, unii dintre oamenii de atunci s-au lăsat prinşi până într-atâta de patima cântării, încât, nemaiprindu-se o clipă, ei au uitat să mai mănânce şi să bea, şi se stinseră fără măcar să fi băgat de seamă. Dintre aceştia se născu apoi neamul greierilor.”[186]

Oare Socrate credea şi el în ce „se spune” despre „originea greierilor”? Oare credea şi el că „neamul greierilor” s-a născut din „oameni cântăreți” care „au uitat să mai mănânce”?... Şi a văzut el oare, cu ochii lui, cum zburau toți z(m)eii prin cer, lăsând-o în urmă doar pe sărmana Hestia?...

182 *Ibidem*, p. 341 (X, 134).
183 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura ştiințifică şi enciclopedică, Bucureşti, p. 73.
184 Krishnamurti, U. G., 2010, *Mintea e un mit*, Editura Herald, Bucureşti, p. 50.
185 *Ibidem*, p. 104.
186 Platon, 1993, *Phaidros*, Editura Humanitas, Bucureşti, pp. 109-110 (*Phaidros*, 259 b-c).

(Spinoza: *„Dar, precum am zis, cu cât oamenii cunosc mai puțin natura, cu atât mai uşor îşi pot forma ficțiuni, precum sunt: pomi care vorbesc, oameni care se pot într-un moment transforma în pietre sau izvoare, fantome care se ivesc în oglinzi, din nimic se naşte ceva şi zeii se pot transforma în animale sau oameni şi un număr infinit de născociri asemănătoare.”*[187])

Climatul infantil al discursului socratic despre zei se vede şi în părerea despre „divin”, care este, prin calitățile atribuite, un fel de „Moş Crăciun” al lui Socrate:

„Iar divinul este frumos, înțelept, bun şi în toate celelalte chipuri la fel de minunate.”[188]

(Bergson: *„Este umilitor pentru inteligența umană spectacolul a ceea ce au fost şi sunt încă unele religii. Ce mai țesătură de aberații!*

Poate să spună mult şi bine experiența că „este fals”, iar raționamentul: „este absurd”, căci umanitatea se va crampona cu atât mai mult de absurditate, de eroare. De-ar rămâne măcar aici! Dar am văzut religii ce prescriu imoralitatea, impun crima!”[189])

3. Sufletul

Epicur: […] *„sufletul este un lucru corporal alcătuit din particule fine, împrăştiate în toată masa corpului nostru, foarte asemănător vântului, având un amestec de căldură, în unele privințe semănând cu vântul, în altele cu căldura.”* [190]

Dacă prin „suflet” se înțelege „rațiune”, respectiv „minte” („psihic”), este destul de evident că acesta nu e chiar aşa de împrăştiat prin „toată masa corpului nostru” (ci e legat de acea parte a corpului numită „creier”)... Dacă se înțelege prin el „sistem nervos”, acesta este însă oarecum „împrăştiat în toată masa corpului nostru”...

Epicur: […] *„când întregul agregat al corpului este distrus, sufletul se risipeşte şi el şi nu mai are aceleaşi facultăți de mai înainte şi nici aceleaşi mişcări, din care cauză nu mai posedă nici facultatea de percepție senzorială”*[191]

187 Spinoza, 2009, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, p. 39.
188 Platon, 1993, *Phaidros*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 85 (*Phaidros*, 246 e).
189 Bergson, Henri, 1992, *Cele două surse ale moralei şi religiei*, Editura Institutul European, Iaşi, p. 104.
190 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 327 (X, 63).
191 *Ibidem* (X, 65).

4. Moartea

4.1 Moartea altora

Comte-Sponville: *„Poziția lui Epicur față de moarte se exprimă în formula: „Moartea nu înseamnă nimic pentru noi." De ce? Pentru că nimic nu există pentru noi decât în senzație; or cel care este mort nu mai simte nimic. Eu şi moartea mea nu ne vom întâlni niciodată. De ce ar trebui să mă tem de ea? Atâta timp cât sunt în viață, moartea, prin definiție, nu este prezentă; iar când este prezentă, nu mai sunt eu...*

Înțelepciunea epicuriană este o înțelepciune a vieții, bazată pe ideea simplă şi plină de forță că moartea înseamnă neantul. Să-ți fie frică de moarte înseamnă deci, să-ți fie frică de nimic – ceea ce, pentru Epicur, reprezintă absurditatea însăşi."[192]

Conceptul „moarte" nu cuprinde doar „moartea lui Epicur", ci şi moartea celor din jurul lui, pe care el o putea constata „prin senzație" – moarte cu care el se putea astfel „întâlni" şi care încetează să mai fie „nimic". Argumentul adus pentru a nu se teme de propria lui moarte, chiar dacă ar fi fost corect, nu era deci valabil pentru a nu se teme de moartea celor din jur... şi prin urmare, „moartea" tot însemna ceva pentru el...

„Atâta timp cât era în viață" moartea unora din jurul său era prezentă „prin definiție", ca să-i indice „în linii mari" cam cum se putea ajunge la moarte (prin boală, bătrânețe, accident, crimă, înfometare etc.) şi la propria lui moarte – şi dacă e adevărat că nu trebuia să se „teamă de moarte", asta nu însemna că nu trebuia să fie prevăzător şi atent în a-i evita cauzele ei subliniate de „moartea celorlalți" (care era pentru el „ceva", mai mult decât „nimic", mai ales dacă era vorba de moartea unor rude sau a unor prieteni).

4.2 „Teama de moarte"

Dacă cuvântul „teamă" din expresia „teamă de moarte" era folosită de Epicur într-un sens similar precum cel din „teamă de boală, de accident, de rănire etc." – adică, cu sensul de precauție, alertă, atenție față de acțiunea unor factori care pot fi vătămători pentru noi, atunci lipsa unei astfel de „temeri"/ „atenții"/ precauții față de factorii cauzatori de moarte nu ar fi putut să-l ducă pe Epicur prea departe în viață.

192 Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, Bucureşti, p. 28.

Se pare deci că teoretic lui nu-i era „teamă” de moarte, dar îi era totuşi „teamă” să nu cumva să moară practic – să nu se întâlnească cu factorii declanşatori ai morţii – printre alţii, de exemplu, nesatisfacerea dorinţelor „naturale” şi „necesare”.

Şi atunci ne întrebăm: dacă „moartea” ar fi fost „nimic” pentru Epicur, de ce recomanda el satisfacerea dorinţelor de a mânca, de a bea... Oare nu pentru a evita cât mai mult întâlnirea cu „nimicul” şi cu „neantul” (cu care chipurile el nu se putea „întâlni”)?

Ce mai însemna pentru el că nu simte „teamă” pentru propria moartea, dacă asta nu însemna în acelaşi timp şi o lipsă de „teamă” faţă de factorii cauzatori ai morţii (înfometarea etc.)?

E ca şi cum cineva ar zice că lui nu îi este „teamă” de moartea prin înfometare, dar îi e „teamă” de înfometare... De ce îi e „teamă” de înfometare? Nu şi din cauza morţii pe care o înfometare prelungită o poate aduce?

E ca şi cum cineva ar zice că nu-i este „teamă” de moartea prin boală, dar îi e „teamă” de boală... De ce îi e „teamă” de boală? Nu şi pentru că uneori aceasta îi poate aduce „ceva” nedorit? – Anume moartea...

Cauzele morţii pot fi percepute, iar moartea este „ceva” – ea este şi o încetare definitivă a manifestării senzaţiilor – omul se „întâlneşte” însă, temporar şi ciclic, în somnul profund fără vise, cu o „încetare/ privare/ întrerupere” senzorială specifică şi astfel poate să-şi facă o „idee” cam ce ar putea însemna încetarea *definitivă* a oricărei senzaţii.

Apoi pentru cel care are senzaţii (pentru cel viu) încetarea definitivă a oricărei senzaţii (moartea) nu vine „dintr-o dată”, ci e precedată, de foarte multe ori, de senzaţiile dureroase care însoţesc manifestarea unor cauze posibile ale morţii (boala, lovitura etc.), senzaţii de care ar fi bine să se „teamă” (adică să fie atent la ele) şi să se ferească de ele, dacă mai vrea să aibă senzaţii (plăcute) cu care să se întâlnească...

„Moartea” e un fenomen foarte complex, cu foarte multe implicaţii (perceptive, fizice, afective, sociale etc.), iar cei care o reduc la „nimic” nu dau dovadă decât de o privire superficială şi de o „înţelegere” la fel de superficială a diferitelor ei aspecte de manifestare.

Apoi, dacă Epicur „nu s-ar fi întâlnit niciodată” cu moartea lui, ar mai fi trăit şi astăzi, ceea ce ştim că nu e cazul...

4.3 „Privația de senzație” şi somnul

(Dintr-o anumită perspectivă „argumentul” lui Epicur e de genul următor: „Cel care doarme în somn profund nu mai simte (aproape) „nimic”, or dacă nu simte (aproape) „nimic” cât doarme profund, înseamnă că el nu se poate întâlni cu somnul profund şi nu trebuie să-i fie „teamă” să adoarmă (în locuri şi timpuri nepotrivite).”)

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): *„Obişnuieşte-te să crezi că moartea nu are nici o legătură cu noi, căci orice bine şi rău se află în senzație, iar moartea este privația de senzație”*[193] [...]

„Moartea” are o grămadă de legături cu oamenii – odată că ea e experimentată în legătură cu moartea altor oameni (şi acest lucru se află în „senzația”/ „simțirea” celor care o percep); şi apoi că „binele” şi „răul” nu se află doar în „senzație”/ „percepție”, ci şi în „rațiune”/ „cugetare”, unde şi „moartea” se poate manifesta, ca şi prezență conceptuală, înainte de experimentarea directă a propriei morți. Deci „moartea”, pe de o parte, nu este doar „moartea” celui care se gândeşte la ea (ci şi a altora) şi, pe de altă parte, ea nu este doar „privația de senzație”, ci şi o prezență senzorială şi conceptuală destul de bine definită, încât un om cu instincte de viață sănătoase să încerce să evite legăturile reale şi evidente care ar putea să-l apropie de experimentarea propriei „morți”.

Se mai pot aminti aici numeroase alte aspecte care fac din moarte „ceva” mai degrabă decât „nimic”, respectiv care evidențiază diferitele legături pe care ea le are cu omul, printre care implicațiile ei familiale, economice, politice, religioase, istorice, culturale, genetice, ecologice ş.a.m.d.

Prin urmare, din foarte multe puncte de vedere, „moartea este ceva” pentru oameni – ceva cu mult mai mult decât „nimicul” în care credea (sau încerca să se obişnuiască a crede) Epicur când susținea că moartea era nimic pentru el (ceva cu care el nu ar avea nici o legătură).

În ce priveşte „privarea de senzație” invocată de Epicur, s-ar mai putea ridica următoarea „problemă”: „Cine este „privat de senzație”? – Că doar cel care este mort nu mai are senzație ca să fie privat de ea – iar cel care este viu, atâta timp cât e viu, are o oarecare senzație, iar când apare „privarea de senzație” ea nu mai e experimentată de nimeni”...

193 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 339 (X, 124).

Aici pare a fi un paradox – dar nu este. Situația este paradoxală doar dacă rupem artificial „senzația” unui individ (pe diferite planuri/ niveluri ale ei) de „senzația” ca şi fenomen general, specifică unei specii sau chiar vieții în întregul ei. Astfel înțeleasă, un anumit tip de „senzație” sau o anumită „senzație” încetează şi o alta apare – dar acest proces de modificare a „senzațiilor” apare mereu în viața individului atât în starea de veghe, cât mai ales la trecerea dintre starea de veghe sau vis spre cea de somn profund – şi ea apare de asemenea în viața unei familii, a unei comunități, a unei specii şi a vieții senzitive în general (văzută la nivel celular, molecular, genetic, neuronal, organic, individual, comunitar, ecologic, planetar, cosmic etc. sub aspectele ei chimice, fizice, geografice, istorice, energetice, materiale, informaționale ş.a.m.d.).

Moartea nu poate fi redusă doar la „privația de senzație”, fiindcă atunci cel care este „privat de senzații”, de exemplu, sub forma specifică „privării senzoriale” existente în timpul „somnului profund fără vise” sau al unei stări de „comă”, ar trebui să fie considerat „mort” ceea ce ştim că nu e cazul – somnul nu e „moarte”, chiar dacă poate avea unele asemănări cu ea...

4.4 Moartea şi naşterea

Un „argument” similar cu cel a lui Epicur ar putea fi „întors pe dos” şi ar putea fi adus pentru „a arăta” că „omul nu are nici o legătură cu propria lui naştere” – perioada de dinainte de apariția „vieții sale senzitive” fiind, dintr-o anumită perspectivă, o „privare de senzație”, „naşterea” – înțeleasă ca „apariția senzației” – ar putea susține cineva, nu a putut fi experimentată, pentru că lipsea „senzația” cu care să poată fi experimentată „prima senzație”, şi prin urmare, un „argument” asemănător cu cel al lui Epicur i-ar fi putut „arăta” nu doar că „naşterea” sa era *nimic* pentru el şi că el nu avea *nici o legătură* cu propria lui naştere, dar dus la extrem acest „argument” i-ar fi „arătat” că naşterea lui nici măcar nu a existat (pentru el – deoarece el nu s-a „întâlnit” niciodată cu ea).

Ceea ce ne arătă că „argumentul” lui Epicur, pe de o parte, nu face distincțiile necesare între ceea ce există şi ceea ce credem noi despre ceea ce există, între „senzație” şi „cugetare” şi între el şi ceilalți... şi, pe de altă parte, nu face apropierile necesare între aspecte aparent total diferite, dar în esență comportând multiple legături de trecere dinspre una spre alta prin diferite „stadii intermediare” existente, de exemplu, între „senzație” şi „privarea de senzație” (care poate fi gândită la nivel celular, la nivel organic, la nivel

funcțional, la nivel de memorie, la nivel de cogniție, la nivel emoțional, la nivel individual, la nivel de specie, la nivel genetic, la nivel cultural, la nivel instinctiv, la nivel intuitiv etc.) – adică, ceea ce pe un anumit nivel pare a fi (sau chiar este) o discontinuitate/ ruptură, pe alt nivel al ființei apare ca fiind (sau chiar este) o continuitate/ legătură. De exemplu, înainte de „prima senzație” a nou-născutului se află „senzațiile” fetusului, ale embrionului, ale celulelor sexuale, dar se află şi o grămadă de alte „senzații”, specifice lanțului de viață caracteristic unei specii, care sunt înmagazinate în ADN sub formă de informații genetice moştenite ce determină în mod decisiv posibilitățile senzoriale şi cognitive ale ființei care urmează să se nască.

Dacă înțelegem individul ca o parte ruptă din întreg şi izolată de el – nu înțelegem nimic din individ – el nu există în afara contextului în care se manifestă, care îi precedă „existența” şi care îi urmează acestei „existențe”, aparent brusc apărută şi tot atât de brusc dispărută de pe „scena lumii”, dar în realitate foarte îndelung pregătită şi „repetată” înainte de „urcarea pe scenă” şi uneori la fel de îndelung urmată de „consecințele” produse asupra existențelor influențate (la nivel genetic, cultural, istoric etc.) prin „manifestarea” pe care el a avut-o în timpul „vieții” „sale”...

4.5 „Idei plăcute”?

Epicur: [...] *„o justă înțelegere a faptului că moartea nu are nici o legătură cu noi face să fie plăcută ideea că viața are un sfârşit.”*[194]

În ciuda afirmațiilor de mai sus moartea lui Epicur (sfârşitul vieții lui) nu pare să fi fost o bucurie pentru el (şi o experiență „plăcută”), pentru că atunci ar fi căutat să se sinucidă (în virtutea căutării „plăcerii”), ceea ce nu a făcut... Şi nici „ideea că viața are un sfârşit” nu se poate să fi fost o idee chiar aşa de plăcută pentru el, că atunci l-ar fi îndemnat la fapta „plăcută” corespunzătoare ei...

Şi apoi cum putea să-i vină lui Epicur vreo plăcere din ceva care „nu avea” nici o legătură cu el (şi, prin urmare, nu avea nici vreo „legătură de plăcere” cu el)?

Dacă moartea sa proprie i-ar fi fost indiferentă lui Epicur pe motiv că ea nu se afla (când el cugeta la ea – ceea ce, în paranteză fie spus, ne arată că ea se afla măcar în cugetarea lui, fiind „simțită” cu această cugetare, prin „conceptul” ei specific) „în legătură” cu „senzația/ simțirea” lui „ne-cugetătoare”, atunci, cu adevărat, nu ar fi făcut nimic ca să evite

194 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 339 (X, 124).

„întâlnirea” cu ea (de exemplu, prin foamete, accident, boală etc.) şi ar fi murit destul de curând.

Dar din fericire pentru el, chiar dacă el credea, în mod evident eronat, că moartea lui „nu era” (cât el era viu) în „senzația” lui (dintr-un punct sau altul de vedere: cognitiv, imaginativ, emoțional etc.), „perspectiva morții” era prezentă în „senzația” lui (mai ales când „avea senzația” că este şi el muritor) şi îl făcea să aleagă şi să ia decizii „de viață şi de moarte” în funcție de ea (omul are puterea de a anticipa, de a prevedea viitorul, pornind de la datele prezentului – ceea ce face ca acest „viitor” să aibă o mare legătură cu el, şi să fie ceva pentru el, mai ales când anticiparea consecințelor viitoare ale unor acțiuni îl ajută să evite, pe cât posibil, boala, accidentul, înfometarea prelungită sau moartea).

4.6 Perspectiva propriei morți

Înțelegerea realității acestei „perspective a morții”, respectiv a acestei „anticipări a consecințelor viitoare” ale faptelor noastre, ne arată că foarte multe lucruri şi aspecte ale realității (cele nocive, primejdioase, „rele”, „vicioase” etc.) pot şi trebuie să fie evitate încă înainte de a avea vreun contact direct cu ele, deoarece, de multe ori, în momentul contactului direct şi imediat s-ar putea deja să fie prea târziu să ne mai putem feri de efectele lor nedorite.

Tot astfel, deşi, la un moment dat, Epicur nu sesiza direct propria lui moarte („fiindcă încă nu era mort”), el o sesiza indirect (o intuia, observa moartea altora, o putea cunoaşte conceptual etc.) şi astfel sesiza foarte clar că „moartea” are o mare legătură cu el şi că trebuie „să fie cuminte”, dacă nu vrea să o întâlnească printr-o „indiferență” nejustificată sau prin vreo „bucurie” „necrofilă” față de „ideea” ei...

Deci „moartea” se află în senzație/ simțire (sub forme ale ei (sau direct legate de ea) cum ar fi: moartea celorlalți, „cauzele morții”, „procesul morții”) şi, prin urmare, oamenii au „legături” (senzoriale, conceptuale, intuitive, instinctive) cu ea – ba mai mult: se pare că chiar şi Epicur a avut o legătură cu ea din moment ce nu a murit din cauza indiferenței față de ea şi nici din cauza „bucuriei” date de „ideea” ei – şi din moment ce totuşi a murit şi el de „ceva” – că de „nimic” sau din cauza „nimicului”, sau din cauza a ceva „care nu avea chiar nici o legătură cu el”, nu a murit nimeni până acum...

4.7 (Ne)întâlnirea cu moartea şi nemurirea

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): *„De aceea, moartea, cel mai înfricoşător dintre rele, nu are nici o legătură cu noi, dat fiind că atât cât existăm noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm.”*[195]

Argumentul de mai sus este practic, în esența lui, şi un (prost) argument pentru „nemurire”, pentru că el susține că „cel care există nu se poate întâlni cu moartea, pentru că ea nu ar exista cât timp el există”... Deci, ar zice acest pseudo-argument, cât timp existentul există el e nemuritor, pentru că moartea nu există pentru el...

Aici vedem ridicolul şi slăbiciunea unui atare argument – pentru că înțelegem că moartea sub o formă sau alta există şi în timpul existenței, ea nefiind o realitate sau un proces brusc care durează o fracțiune de secundă (care apare fulgerător din neant şi dispare la fel de fulgerător în neant), ci un proces îndelungat „pregătit” încă înainte de naştere şi care se desfăşoară şi în timpul vieții (putem pomeni aici naşterea şi moartea celulelor, care este continuă de-a lungul vieții, respectiv, bolile, procesul de îmbătrânire şi alți factori cauzatori de moarte care se manifestă în timpul existenței) şi chiar după „declararea/ constatarea/ experimentarea” „morții”. Moartea nu este o „moarte-în-sine” care nu are absolut nici o legătură cu viața/ existența – ea este o „moarte relativă” care are foarte multe legături cu cel care există (fie ele senzitive, cognitive, celulare, genetice, ecologice etc.).

4.8 Existența morții

Deci chiar dacă, prin absurd, „moartea” nu ar exista sub numeroasele ei forme în interiorul vieții şi înainte de „moartea finală” (ca „proces al morții”, care se finalizează cu o „moarte” sau alta), tot ar exista factorii cauzatori de moarte – şi astfel, chiar dacă Epicur nu se „temea” de „moarte” sau nu „sesiza” moartea, deoarece în imaginația lui superficială ea nu exista „pentru el”, el tot se „temea” de (alt)ceva, respectiv putea să simtă în senzație (alt)ceva – anume (de) „factorii cauzatori ai morții” – ceea ce din punct de vedere practic (al acțiunilor făcute pentru a evita moartea) e aproape tot una cu „teama” de moarte sau cu „simțirea” „legăturii” cu „moartea”.

Adică, chiar dacă „teoretic” moartea nu ar fi avut nici o legătură cu el, cauzele ei directe aveau o mare legătură cu el, iar marea problemă a unei judecăți etice sănătoase nu este atât „moartea” (în manieră abstractă), cât „cauzele (şi urmările) ei”. Dar în esență e aproape tot

195 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 339 (X, 125).

una – moartea nu poate fi dezlipită forțat de factorii cauzali care o produc şi nici aceştia de moarte. Iar cine experimentează moartea experimentează şi cauzele ei şi cine simte cauzele ei o va simți (cândva) şi pe ea...

E ciudat apoi că Epicur zice „noi” (moartea „nu are nici o legătură cu *noi*”) fără a sesiza totuşi că atât timp cât el a existat, a existat pentru el şi moartea altor oameni (din jurul lui) şi, prin urmare, prin acestă moarte „colaterală”, moartea a putut stabili o legătură destul de trainică cu Epicur, la nivel senzorial (în cuvântul „noi” e cuprinsă ideea de „alții” şi legată de ea poate fi constată, uneori în mod direct, alteori indirect, moartea lor – prin urmare, la nivel de „noi”, moartea are o mare legătură cu „noi”, pentru că ea se manifestă printre „noi”...).

Adică: dacă atât timp cât Epicur exista, moartea nu ar fi existat printre ei (cei din antichitate), mai întâi, ar fi fost menționat evenimentul în istorie ca un miracol nemaipomenit, şi apoi, dacă atât timp cât Epicur exista, „Moartea” nu putea să existe, el şi toată antichitatea ar fi în viață până în ziua de azi, din moment ce ea sărmana nu putea să se „coboare” prin Grecia şi prin alte zone din cauza existenței lui Epicur, care excludea în mod absolut existența ei. Apoi chiar dacă, „prin miracol”, „Moartea” ar fi reuşit cumva să existe chiar cât timp Epicur exista şi ar fi venit pe la el când el nu era pe acasă (sau nu mai „exista” prin Grecia), atunci ea nu l-ar mai fi găsit şi nu l-ar mai fi întâlnit (că existențele lor, în credința lui Epicur, nu puteau să se întâlnească una cu alta, pentru că nu aveau nici o „legătură” una cu alta) şi astfel Epicur ar fi scăpat de moarte şi ne povestea chiar azi minunea prin care existența lui a exclus, întotdeauna, existența concomitentă în el sau lângă el a morții...

Ambele ipoteze ale lui Epicur sunt absurde – dacă ar fi fost adevărate, el ar mai fi trăit şi azi şi poate ne-ar fi povestit cum a trişat el (legătura cu) moartea prin sofismele sale...

Epicur zice *„cât existăm noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm”* – când de fapt mai corect ar fi fost să zică „în cea mai mare parte a timpului cât exist eu, Epicur (adică pentru aproape toată viața), „moartea” mea nu există, dar când ea va veni (în existență) eu voi înceta să exist (imediat *după* ce ea va începe să existe), iar în acest „moment” de întâlnire existența mea şi existența morții mele se vor suprapune, rezultând, mai întâi existența specifică lui Epicur „aproape mort” şi apoi existența specifică lui Epicur mort”.

Adică „corectura” trebuie să precizeze că „moartea” de care vorbeşte Epicur nu este moartea în genere, ci doar moartea care are legătură cu el personal, şi nici măcar această moarte în ansamblul ei (legată, de exemplu, de moartea unora din celulele sale individuale), ci doar acel tip de moarte care constă în încetarea definitivă a funcționării (nu doar senzoriale, ci şi organice, acționale, cognitive etc. a) întregului psihic-corporal pe care el îl numea Epicur, şi nici măcar această moarte în întregimea ei (adică a tuturor componentelor sale corporale şi psihice deodată), deoarece unele procese interne şi elemente componente mai pot dura o vreme după „moartea” „lui” (după declararea „instalării morții”, în conformitate cu un criteriu sau altul de apreciere a momentului când poate fi „declarată moartea” cuiva)...

Apoi trebuie corectată opoziția relativ artificială pusă de Epicur între „existență” şi „moarte” – când de fapt adevărata opoziție este între „existență” şi „non-existență”.

„Moarte” şi „non-existență” nu e întotdeauna acelaşi lucru – de exemplu, când un „corp” moare nu înseamnă că el dispare brusc şi magic din existență – ci el continuă să existe ca şi „corp mort” – sau altfel spus, ca şi corp pentru care întregul său funcțional specific a încetat să mai funcționeze din cauza unor leziuni mortale aduse unora dintre componentele sale esențiale (fără funcționarea cărora întregul corporal nu mai poate funcționa). Astfel moartea specifică „corpului mort” există concomitent cu existența acelui „corp mort”, arătându-ne că moartea şi existența nu se exclud în mod necesar – „corpul mort” există şi este şi „mort” în acelaşi timp, de exemplu, judecat fiind din perspectiva senzorială specifică unui observator a acestui corp.

Tot aşa corpul unei ființe există înainte de moartea ei, dar există pentru o vreme şi după moartea ei – corpul ei deci se întâlneşte cu moartea sa şi o experimentează.

Moartea este un fenomen complex care nu poate fi redus la non-existență, pentru că el există şi produce efecte directe şi evidente în existență.

4.9 Încetarea definitivă a funcționării unui întreg/ sistem existențial

Ea este deci mai curând schimbarea unei forme specifice unui ansamblu existențial şi înlocuirea ei cu o altă formă – de exemplu, înlocuirea formei organizate funcțional, la nivelului unui întreg armonios coordonat, cu forma specifică unui întreg anarhic, aflat în dezorganizare şi descompunere – ambele „forme” fiind în mod evident forme ale existenței, fiindcă ele există, chiar dacă nu concomitent...

Expresia mai corectă, din această perspectivă, ar fi nu că ceva „moare" sau că încetează să existe, ci că acel ceva se strică „de tot" şi îşi încetează definitiv funcționarea, în forma sa (integrală/ sistemică) optimă, specifică, de funcționare.

Considerată din acest punct de vedere, formularea lui Epicur (legată de relația dintre „existență" şi „moarte") ar putea fi corectată astfel: „Cât avem o anumită formă funcțională, bine organizată şi armonios coordonată existăm ca întreg funcțional, iar dezorganizarea, disfuncționalitatea, stricăciunea, anarhia nu există ca trăsături globale în acest întreg – când însă această disfuncționalitate se instalează (din cauză că anumite părți corporale esențiale nu mai pot (din diferite motive) să participe la susținerea funcționalității întregului) nu mai existăm ca „întreg funcțional", dar existăm ca „întreg disfuncțional" aflat în proces imediat de descompunere şi degradare, parțială sau totală."

Sau altfel spus: „Un proces/ întreg/ sistem există pentru o vreme şi este funcțional (din anumite puncte de vedere) – adică trăieşte şi este sănătos – până când se întâlneşte cu anumite cauze care îi afectează grav funcționalitatea (adică cu factori cauzatori de moarte, precum boli, accidente etc.), apoi există pentru o vreme ca proces/ întreg/ sistem disfuncțional/ bolnav/ „aflat pe moarte" (din aceleaşi puncte de vedere) după care existența sa, cu identitatea sa sistemică/ integrală specifică încetează să se mai manifeste („moare") în cadrul unui proces specific de distrugere şi degradare treptată a funcționalității sale integrale (prin „procesul specific morții" sale)".

Observăm aici cum funcționalul se întâlneşte direct cu cauzele disfuncționalității după care devine nefuncțional – cauzele disfuncționalității fac deci trecerea de la funcționalitate la disfuncționalitate – tot aşa cum „cauzele morții" fac trecerea de la „viață" la „moarte".

4.10 Cauzele morții

Şi aşa cum, de exemplu, un robot funcțional nu poate fi în acelaşi timp şi funcțional şi nefuncțional (în acelaşi timp şi din acelaşi punct de vedere), dar funcțional fiind se poate întâlni şi poate experimenta senzorial cauze care pot duce la disfuncționalitatea sa totală – tot aşa, „viața" din om, în întregul ei, nu poate fi considerată că există şi că nu există (în acelaşi timp şi din acelaşi punct de vedere), dar, în viață fiind, omul se poate întâlni cu cauze ce-i pot produce „moartea" (din punctul de vedere specific din care el a fost considerat anterior ca fiind „în viață").

Aceste „cauze ale morții” fac legătura dintre „viață” şi „moarte” la fel cum cauzele „stricării” unui robot fac legătura dintre funcționalitatea şi disfuncționalitatea sa.

Şi aşa cum robotul care vrea să rămână funcțional poate şi trebuie să evite cauzele unei posibile disfuncționalități doar dacă consideră că „stricarea” sa poate avea o legătură cu el şi poate reprezenta ceva pentru el (ceva indezirabil), tot aşa, omul care vrea să rămână în viață poate şi trebuie să evite cauzele morții doar dacă consideră că „moartea” sa poate avea o legătură cu el (prin factorii care, îndeobşte, fac legătura dintre „viață” şi „moarte”) şi poate reprezenta ceva pentru el (ceva de evitat). (Observăm deci că factorii care determină moartea cuiva există, respectiv pot exista, cât timp el există, şi tocmai de aceea trebuie ca el să evite pe cât posibil întâlnirea cu ei...)

4.11 Legătură şi simțire

Epicur (în *Maxime fundamentale*): *„2. Moartea nu are nici o legătură cu noi, căci trupul, după ce s-a risipit în elementele lui, nu mai are simțire şi ceea ce nu are simțire nu are nici o legătură cu noi.”*[196]

A susține că „ceea ce nu are simțire nu are nici o legătură cu noi” (sau că este „nimic” pentru noi) înseamnă doar a susține o absurditate – sunt o grămadă de lucruri care nu au „simțire” (pietre, munți, ape etc.) şi care au evident o mare legătură cu noi, fiind uneori ceva destul de important pentru noi.

Apoi, mai sus, se pare că Epicur susține că după moarte „el” „nu mai are nici o legătură senzorială cu ceva”, pentru că nu mai simte nimic, dar problema nu este ceea ce simte după ce moare despre „moarte” (respectiv, în viziunea lui, despre „ceea ce nu se mai simte după ce nu mai simți”), ci ceea ce el simte în legătură cu ea, şi mai ales cu cauzele ei posibile, în timp ce el e capabil de simțire, în viață fiind.

4.12 Experimentarea începutului „procesului morții”

În acest sens, de exemplu, înțelegând moartea nu doar ca „încetarea senzațiilor” (pentru că astfel ea nu se diferențiază prea bine de somnul profund fără vise cu „încetarea senzorială” care îi este specifică acestuia), ci şi ca încetarea funcțiilor vitale (de exemplu, încetarea bătăilor inimii şi a mişcării plămânilor) putem constata că uneori începutul „procesului morții” poate fi experimentat senzorial în timp ce se produce, deoarece creierul

196 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 342 (X, 139).

mai poate funcționa câteva secunde sau zeci de secunde şi după încetarea bătăilor inimii şi a mişcării plămânilor.

Oricum am considera expresia „moartea” (aşa în general) „nu are nici o legătură cu noi”, respectiv, „moartea” (în general) „este nimic pentru noi”, ea nu poate fi susținută decât de cineva care nu este prea atent la modul de manifestare al fenomenului numit „moarte” şi la legăturile multiple pe care el le are cu „viața”.

4.13 „Omul care nu cere neapărat să trăiască”

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): *„Omul înțelept nici nu cere neapărat să trăiască viața, nici nu se teme de încetarea ei.”*[197] […] *„nu socoteşte încetarea vieții ca un rău.”*[198]

„Omul înțelept” care „nu cere neapărat să trăiască” şi care nu ia măsuri pentru evitarea „încetării vieții” (printre altele, fiindcă „nu se teme de încetarea ei”), deoarece „nu socoteşte încetarea vieții ca un rău”, nu are cum să trăiască prea mult, fiind evident că el nu prețuieşte viața, ci aceasta îi este cel mult „indiferentă”.

Fiindcă el nu vede un bine în viață şi un rău în moarte scoate morala şi din viață, şi din moarte – dar face acest demers doar în mod teoretic, deoarece în mod practic face tot ce este necesar (tot ce e de neapărată trebuință) ca să trăiască: el „neapărat” respiră, „neapărat” bea apă, „neapărat” mănâncă, „neapărat” se fereşte de accidente, pericole, intemperii etc. – evită pe cât poate conflictele, războaiele, foametea (printre altele, evitând să facă „politică” şi căutând să se îngrijească de „averea sa” etc.) – văzându-se astfel cât se poate de clar (din faptele lui) că el „cere neapărat să trăiască viața” şi că el, în practică, consideră viața ca fiind un bine şi încetarea ei un rău – un rău pe care caută să-l evite prin fapte evident rupte de „teoria lui” nu prea înțeleaptă...

Oricum, nici măcar Epicur nu prea credea că „încetarea vieții” nu era un „rău”:

„Şi mai rău gândeşte acela care spune c-ar fi fost mai bine să nu ne fi născut şi odată născuți să trecem cât mai degrabă prin porțile lui Hades. Dacă într-adevăr el e convins de ceea ce spune, de ce nu părăseşte viața? I-ar fi uşor să facă acest lucru, dacă ar fi convins cu tărie. Dacă vorbeşte numai în râs, vorbele lui sunt nesăbuite în lucruri care nu admit gluma.”[199]

197 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 340 (X, 126).
198 *Ibidem*.
199 *Ibidem* (X, 126-127).

Dacă e bine că Epicur s-a născut şi odată născut nu a trecut „cât mai degrabă prin porțile lui Hades”, atunci înseamnă că „viața e bună” şi „încetarea” ei este până la urmă un „rău” ceea ce ne arată că Epicur nu prea voia să fie „înțelept” şi astfel „să nu socotească” (după propriile lui vorbe) „încetarea vieții ca un rău” (ci să socotească această „încetare” ca fiind un „bine”)...

Apoi, prostul (a se citi „înțeleptul” lui Epicur) care „nu cere neapărat să trăiască” şi care „nu socoteşte încetarea vieții ca un rău” *„Dacă într-adevăr el e convins de ceea ce spune, de ce nu părăseşte viața? I-ar fi uşor să facă acest lucru, dacă ar fi convins cu tărie.”*

Cel care „nu cere neapărat să trăiască” nu prea are cum să trăiască, pentru că viața cere de la el acțiuni pe care el trebuie neapărat să le facă, dacă vrea neapărat să trăiască... Iar dacă nu vrea neapărat să trăiască, atunci nu va face neapărat aceste acțiuni „pro viață” şi atunci, mai devreme sau mai târziu, „neapărat” va muri, din lipsa efectuării unor acțiuni proprii specifice, neapărat necesare pentru ca el să trăiască.

Indiferența față de „binele vieții” este un „rău” pentru ea – a susține că „nu vrei neapărat să trăieşti” e tot una cu a susține că nu vrei neapărat să mănânci, să bei apă, să te fereşti de furtună, de frig, de căldură dogoritoare etc. şi că dacă se întâmplă „să-ți pice în gură” mâncare şi apă e bine, dacă nu e la fel de bine, pentru că tu nu vrei „neapărat să trăieşti”...

Aceasta nu e cale de înțelepciune, ci e doar cale de „animalizare nesimțită” şi de „indiferență deziderativă imposibilă”... – Cine pe cine minte când zice, atunci când îi este foarte foame, că el nu vrea neapărat să mănânce; sau când îi este foarte sete, că el nu vrea neapărat să bea apă; sau când tremură de frig din toate încheieturile, că el nu vrea neapărat căldură? Cine?... (A... ştim:... vreun nebun (cu tendințe sinucigaşe) şi Epicur – dar se pare că el „vorbeşte numai în râs” şi „vorbele lui sunt nesăbuite în lucruri care nu admit gluma”...)

Epicur: *„Cunoaşterea sigură a acestor lucruri ştie să raporteze orice preferință şi aversiune la asigurarea sănătății trupului şi a liniştii spiritului, deoarece acesta este scopul unei vieți fericite.”*[200]

Oare ce motiv ar avea „omul înțelept” care, după Epicur, „nu cere neapărat să trăiască viața” şi care „nu socoteşte încetarea vieții ca un rău” să vrea să trăiască o „viață fericită”?

Dacă el chiar „nu cere neapărat să trăiască viața”, cu atât mai puțin va „cere” el „să trăiască „neapărat” viața fericită... Acest „nu cere neapărat să trăiască viața” e cale sigură

200 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 340 (X, 128).

spre a nu asigura „în mod neapărat” „sănătatea trupului şi liniştea spiritului”... Apoi cel care „nu socoteşte încetarea vieții ca un rău” în mod necesar ar trebui să nu socotească nici încetarea „sănătății trupului” sau a „liniştii spiritului” ca un rău – ba chiar „viața nefericită” i-ar apărea acestuia cu necesitate ca nefiind un „rău”...

Cel care nu cere neapărat nimic (nici să moară, nici să trăiască) nu vrea neapărat nici să fie fericit sau nefericit...

4.14 „Legături cu moartea”

Prin urmare, „moartea” avea o seamă de „legături” evidente cu Epicur (legături prin care ea era „ceva” pentru el, altceva decât „nimic”, şi datorită cărora el putea să simtă/ sesizeze existența şi modul ei de manifestare), ca de exemplu: moartea altora, „întâlnirea cu moartea” (faptul că omul e muritor), „perspectiva morții”, „cauzele morții”, „procesul morții”, experimentarea începutului „procesului morții”, înfăptuirea în mod „neapărat” a unor acțiuni pentru păstrarea vieții şi evitarea morții sale, datorită considerării ei practice ca fiind un „rău”.

Confuziile lui Epicur, în legătură cu „moartea”, sunt date, printre altele, de confuzia dintre „non-existență” şi „moarte”, dintre „privarea de senzație” şi „moarte”, dintre „existența unei legături cu ceva” şi „dotarea cu senzație/ sensibilitate a acelui ceva”, dintre existența unei legături şi sesizarea/ simțirea acelei legături (există multe legături pe care, din diferite motive, noi nu le sesizăm la un moment dat), dintre „încetarea senzațiilor” şi încetarea unor „funcții organice vitale” (ca de exemplu, a bătăilor inimii) şi dintre o simplitate teoretică specifică „morții” şi realitatea extrem de complexă specifică „procesului morții”...

5. Plăcerea şi fericirea

5.1 Plăcerea lui Aristip

Dacă în ce priveşte concepţia sa „atomică" asupra lumii, Epicur îi este puternic îndatorat lui Democrit, în legătură cu viziunea sa despre plăcere el este puternic îndatorat lui Aristip din Cyrene (~ 435 – ~ 356 î.e.n):

F. Copleston: *„Şi Aristip şi Epicur au văzut în plăcere sensul vieţii, iar în ambele şcoli atenţia este îndreptată către viitor, către chibzuire, către o „măsură" în ce priveşte plăcerile şi durerile."*[201]

Aristip susţinea, în acord cu morala timpului, „măsura" (în plăcere) şi urmărirea interesului şi folosului în judecarea şi justificarea virtuţii:

[…] *„cel mai bun lucru e să te stăpâneşti şi să nu cedezi plăcerilor, iar nicidecum să nu uzezi de fel de ele."*[202]

„Se mai spune că Aristip, fiind întrebat ce lucruri ar trebui să înveţe copiii aleşi, răspunse: „Acelea care le vor folosi când vor fi mari." "[203]

„Prudenţa, spun ei, e un bun, deşi n-o dorim pentru ea însăşi, ci din pricina urmărilor ei; legăm prietenie din motive interesate, întocmai cum preţuim o parte a corpului atâta timp cât o folosim"[204] [...]

Virtutea are, pentru el, mai mult de a face cu „obiceiul şi convenţia" decât cu „natura":

„[93] De asemenea, susţineau că nimic nu e drept, cinstit sau josnic de la natură, ci numai prin convenţie şi obicei."[205]

E drept că sentimentele de cinste sau de dreptate pot fi influenţate în manifestarea lor de către convenţie şi de obicei, dar în acestea este ceva mult mai puternic decât convenţia şi obiceiul, ceva instinctiv, ceva cu care ne naştem, ceva care permite o intuiţie directă a ceea ce e drept şi cinstit, semnalizată de „conştiinţa morală", uneori în opoziţie cu „convenţiile şi obiceiurile" morale ale timpului şi locului.

Această „intuiţie" nu vine din neant, ci este evident o moştenire specifică unei raţionalităţi şi simţiri morale cu care fiinţa umană, definită în esenţa ei prin caracterul ei

201 Copleston, Frederick, 2008, *Istoria filosofiei I Grecia şi Roma*, Editura ALL, Bucureşti, p. 367.
202 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 110 (II, VIII, 75).
203 *Ibidem*, p. 111 (II, VIII, 80).
204 *Ibidem*, p. 114 (II, VIII, 91).
205 *Ibidem* (II, VIII, 93).

social, se naşte (la fel cum se naşte cu capacitatea de a simți durerea şi plăcerea, şi nu trebuie „să le învețe” pe acestea, şi nici nu poate să le modifice modul lor caracteristic de manifestare (legat de legi senzoriale specifice) după simpla voință sau prin „convenție şi obicei”)...

Există deci un echilibru dinamic între factorii înnăscuți ai moralității şi cei dobândiți prin „convenție”, în care însă primatul, în ceea ce priveşte simțământul moral interior îl joacă factorii înnăscuți, scoşi în evidență de „conştiința morală” (/„vocea conştiinței”), factori care însă pot fi „ignorați” uneori într-o oarecare măsură...

Cinstea şi dreptatea ca simțăminte morale interne nu se reduc la „convenție şi obicei”, deşi definirea lor socială „oficială” poate opera uneori o astfel de reducere forțată a lor. Această reducere nu reflectă însă complexitatea cauzelor (interioare şi exterioare, psihice, corporale, sociale, ecologice şi cosmologice) care influențează manifestarea lor specifică...

Dacă în anumite locuri, conform lui Diogenes Laertios, cirenaicii susțineau (împotriva evidenței) că toate plăcerile sunt la fel, în alte locuri ei vedeau o oarecare diferență între ele:

„[87] o plăcere nu se deosebeşte de altă plăcere, nici nu există o plăcere mai plăcută decât alta.”[206]

„Totuşi, ei susțin că plăcerile trupeşti sunt mult superioare celor sufleteşti şi că durerile corpului sunt mai rele decât cele ale sufletului.”[207]

Faptul că omul e capabil să simtă mai multe feluri de plăceri, că el le poate deosebi pe acestea unele de altele, că o plăcere anume poate avea diferite intensități de manifestare şi că anumite plăceri („trupeşti” şi/ sau „sufleteşti”) sunt mai plăcute decât altele (dintr-un punct oarecare de vedere/ simțire/ apreciere şi în funcție de contextul în care sunt experimentate şi/ sau judecate) este de domeniul evidenței şi doar un „aerian” ar putea să susțină contrariul...

206 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 113 (II, VIII, 87).

207 *Ibidem*, p. 114 (II, VIII, 90).

5.2 „Suma tuturor plăcerilor”

Pentru cirenaici plăcerea era dorită „pentru ea însăşi”, iar fericirea era o „sumă a plăcerilor”:

„[88] Plăcerea particulară o dorim pentru ea însăşi, în timp ce fericirea este dorită nu pentru ea ci pentru plăcerile particulare.”[208]

„Scopul nostru este plăcerea particulară, în timp ce fericirea este suma totală a tuturor plăcerilor particulare, în care sunt cuprinse atât plăcerile trecute, cât şi cele viitoare.”[209]

Nimic nu este (de) dorit doar pentru „el însuşi” – nici măcar plăcerea – are şi ea utilitatea ei bine precizată în funcționarea armonioasă a organismului, iar dacă această utilitate/ funcționalitate este perturbată, de exemplu, prin pervertirea semnalului de plăcere, datorită intervenției unor droguri sau a alcoolului, sau altor substanțe, atunci „prezența plăcută a plăcerii” poate să ducă la accidente şi la alte necazuri corporale, caz în care se vede clar că nu este de dorit în sine... Nimic nu este de dorit în sine... Totul se leagă cu totul din care face parte organică şi funcționarea optimă a întregului numit om presupune funcționarea optimă a tuturor părților sale (raționale, emoționale, senzitive, acționale etc.).

Fericirea înțeleasă ca „sumă totală a tuturor plăcerilor particulare” este o himeră, iar o himeră şi mai mare este a cuprinde în această sumă „atât plăcerile trecute, cât şi cele viitoare” – mai întâi, pentru că este evident că există şi „fericiri particulare” legate de aspecte particulare bine precizate în timp şi în spațiu – şi apoi, pentru că „fericirea” se simte în prezent şi se leagă cu „plăcerile” prezente, ajutând ființa să se orienteze în timpul prezent față de factorii care există acum...

O fericire care stă să „adune” plăceri trecute poate fi fericirea unei amintiri plăcute, iar una care „adună” „plăceri viitoare” poate fi fericirea unei speranțe plăcute, dar şi amintirea, şi speranța, resimțite ca fiind „plăcute” sau „fericite”, sunt simțite „acum” – adică în prezent – şi sunt simțite doar cât rămân în acest prezent al simțirii. Dacă ele ies din câmpul conştiinței, fiind înlocuite de alte senzații prezente, atunci şi „fericirea” specifică senzațiilor lăsate în urmă dispare (temporar) odată cu ele...

208 *Ibidem*, p. 113 (II, VIII, 88).
209 *Ibidem* (II, VIII, 87).

5.3 „Starea de bine”

Prin natura şi prin funcţia ei „fericirea” (starea/ senzaţia de fericire/ bucurie/ elan/ entuziasm/ veselie/ iubire/ împlinire/ satisfacţie/ mulţumire ş.a.m.d.) este şi trebuie să fie temporară şi locală (în relaţie cu anumiţi factori generatori specifici) – a urmări o „fericire” continuă şi „universal” manifestată (adică legată concomitent şi neîntrerupt de toate procesele posibile specifice „psihicului”) sau vreo sumă fictivă a unor plăceri „trecute şi viitoare” este doar a nu înţelege exact care este rolul „fericirii” şi al „plăcerii” în fiinţă...

Asta nu înseamnă însă că oamenii nu pot resimţi şi o „fericire” sau o „plăcere” „de ansamblu” la un moment dat, o stare care însă ar putea fi numită, mai bine şi mai degrabă, „stare/ senzaţie de bine” (stare de „bună funcţionalitate”) formată din componentele specifice stării/ senzaţiei de plăcere/ fericire legate de anumite aspecte ale fiinţei şi respectiv din cele caracteristice stării/ senzaţiei pe care am putea să o numim de „armonie”/ „normalitate” legată de aceleaşi aspecte sau de altele.

O putem numi stare/ senzaţie de „normalitate” în sensul că ea constituie, în condiţii de sănătate, starea „obişnuită” în care se găseşte de obicei fiinţa umană (pe un anumit aspect funcţional al ei) – starea de „durere”/ „suferinţă” şi cea de „plăcere”/ „fericire” având o durată mult mai redusă de manifestare în raport cu ea – fără ca acest lucru să însemne că apariţia lor (a durerii/ suferinţei şi plăcerii/ fericirii), în condiţii specifice, nu ar fi „normală”...

O putem numi stare/ senzaţie de „armonie” pentru a arăta, că atât timp cât o simţim, în legătură cu un aspect sau altul al fiinţei, sau pe „ansamblu”, acel aspect/ ansamblu funcţionează la parametrii optimi, fără a fi deranjat din funcţionare de factori „nocivi”/ „distructivi” sau de anumite „neajunsuri”/ „lipsuri” semnalizate de semnalul de „durere”/ „suferinţă” şi fără a se afla într-un proces de refacere a funcţionalităţii sale optime prin înlăturarea factorilor „nocivi” şi a „neajunsurilor” (refacere semnalizată de semnalul specific senzaţiei de „plăcere”/ „fericire”).

Indiferent cum alegem să numim această senzaţie care ne informează că, pe moment, experimentăm o stare în care se *menţine* funcţionarea la un nivel optim specific, e bine să o diferenţiem, pe de o parte, de starea/ senzaţia resimţită când funcţionarea optimă este *deranjată* şi, pe de altă parte, de starea/ senzaţia resimţită când această funcţionare este *refăcută* prin acţiuni specifice după ce ea a fost deranjată.

În această stare „armonioasă”, de „normalitate”, nu se simte deci, pe moment, nici vreo „durere”/ „suferinţă” specifică şi nici vreo „plăcere”/ „fericire” particulară în legătură cu un anumit aspect funcţional al fiinţei...

Starea de „plăcere”/ „fericire” şi cea de „armonie”/ „normalitate”, evident, nu se simt în acelaşi timp în relaţie cu acelaşi aspect al fiinţei, fiind stări relativ distincte una de alta, cu funcţii de semnalizare distincte („armonia”/ „normalitatea” semnalizează *menţinerea* unei „funcţionalităţi optime”, iar „fericirea”/ „plăcerea”, o acţiune de *refacere* a acestei funcţionalităţi după ce ea a fost „*deranjată*” de anumiţi factori „nocivi” semnalizaţi de „durere”/ „suferinţă”)...

Starea/ senzaţia pe care o putem numi „stare/ senzaţie de bine” face deci referire, pe de o parte, la starea de „armonie”/ „normalitate” şi, pe de altă parte, la starea de „plăcere”, respectiv de „fericire” („starea/ senzaţia de rău” fiind legată de starea/ senzaţia de „durere”, respectiv de „suferinţă”)...

5.4 „Bucuria” lui Democrit

Diogenes ne spune că pentru Democrit *„Scopul vieţii este bucuria, ceea ce nu-i tot una cu plăcerea, cum au înţeles unii printr-o interpretare greşită, ci e o stare în care sufletul trăieşte calm şi statornic, netulburat de nici o frică sau superstiţie sau de vreo altă emoţie. Această stare el o mai numeşte şi bună dispoziţie şi-i mai dă încă multe alte denumiri.”*[210]

Viaţa nu are un singur scop în acţiunile sale – ea are multiple scopuri adaptate timpului şi locului în care se manifestă. Ea nu are nici un scop absolut pentru sine, ci doar scopuri relative şi relaţionate. Uneori, deci, viaţa umană îşi poate propune ca şi scop bucuria sau liniştea, sau buna-dispoziţie – alteori însă ea poate avea ca scop „neliniştea”, tristeţea, agitaţia, tulburarea, revoluţia sau chiar proasta-dispoziţie, răzbunarea, lupta, violenţa etc.

A trăi netulburat de vreo emoţie însă este relativ imposibil – omul este scăldat mereu în stări emoţionale „pozitive” sau „negative” (bucuria este o emoţie, tristeţea este o emoţie, „liniştea” este o emoţie, calmul este o emoţie, „buna-dispoziţie” este o emoţie) – la fel cum e asaltat mereu de raţionamente/ gânduri „corecte” sau „greşite” (legate de aceste emoţii), raţionamente/ gânduri pe care el nu le poate „elimina” din sine (deşi le poate înlocui pe

210 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 296 (IX, VII, 45).

unele cu altele) atât timp cât este în starea de veghe. La fel cum, în starea de veghe, el gândeşte/ raţionează tot timpul, el şi simte în mod emoţional tot timpul...

Apoi... bucuria, calmul şi „buna dispoziţie” sunt, dintr-o anumită perspectivă, forme ale „plăcerii psihice” (ale „fericirii”) şi deşi manifestarea lor poate prezenta o anumită „autonomie” faţă de „plăcerile corporale”, ele nu sunt chiar independente de acestea, deoarece, mai întâi, că psihicul se află şi funcţionează într-un corp şi apoi, fiindcă, de obicei, nu prea poţi fi într-o „bună-dispoziţie” sau „bucuros”, dacă, în acelaşi timp, te încearcă nişte „dureri corporale”...

5.5 „Fericirea” înţeleptului torturat

Diogenes ne spune despre învăţătura lui Epicur următoarele: *„Omul înţelept e fericit chiar când e supus la torturi* […] *Când va fi torturat, totuşi, el va geme atunci şi se va văita.”*[211]

Nu ştim exact care ar putea fi motivele „fericirii” unui înţelept torturat, dar probabil că el nu se va văita de „fericit” ce va fi şi nici nu va geme de „plăcerea” torturii...

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): *„Astfel trebuie să ne îndeletnicim cu lucrurile care ne dau fericirea, căci, dacă o dobândim, avem tot ce ne trebuie iar dacă ne lipseşte, toate acţiunile noastre sunt îndreptate spre obţinerea ei.”*[212]

Fericirea lui Epicur se pare că este legată de studierea filosofiei: *„Cel ce spune că timpul pentru studierea filosofiei n-a sosit încă sau c-a trecut e asemenea unuia care ar spune că timpul fericirii nu-i încă sosit sau că s-a dus.”*[213]

Omul nu urmăreşte în viaţa sa doar „fericirea” („lui Epicur”) – el mai urmăreşte, de exemplu, şi să nu fie supus la „torturi” – şi dacă îşi dobândeşte „fericirea”, dar e supus la torturi, nu pare totuşi că ar avea „tot ce îi trebuie”... Parcă i-ar mai lipsi ceva... Exact: să nu mai fie supus la torturi! Adică să nu fie „fericit” doar pentru că „studiază filosofia”, ci şi din alte motive mai „lumeşti”...

---

211 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 338 (X, 117 - 118).
212 *Ibidem*, p. 339 (X, 122).
213 *Ibidem*.

5.6 Cele trei „semnale”

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): *„Într-adevăr, scopul tuturor acțiunilor noastre este să fim liberați de suferință și frică”*[214] *[...]*

„De aceea noi numim plăcerea începutul şi țelul unei vieți fericite. În adevăr, noi am văzut că plăcerea este bunul nostru cel dintâi şi propriu. Pe ea o luăm ca punct de plecare al fiecărei alegeri şi al fiecărei aversiuni şi ne întoarcem la ea apreciind orice bun cu ajutorul afectelor noastre luate drept criteriu.”[215]

„Atunci când spunem că plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem plăcerile vicioşilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale, cum socotesc unii, sau din neştiință, nepricepere sau din înțelegere greşită, ci prin plăcere înțelegem absența suferinței din corp şi a tulburării din suflet.”[216]

O fi absența suferinței din corp o formă de „plăcere”, dar nu aceasta este ceea ce înțelege mai toată lumea prin „plăcere” – între suferință/ durere şi fericire/ plăcere mai este o stare intermediară care nu este neapărat nici „durere”, nici „plăcere” – o stare de „normalitate”, de „funcționare optimă”, de „armonie”.

Astfel, dacă „durerea” ne anunță când ceva nu este în regulă cu funcționarea organismului, iar „plăcerea” că acționăm spre înlăturarea factorilor care au generat apariția semnalului de durere, starea de „normalitate”/ „armonie” e atunci când nu simțim nici durere, nici plăcere – semn că toate lucrurile funcționează relativ bine şi că deocamdată nu trebuie să luăm nici o măsură activă pentru remedierea vreo unui neajuns care ar putea să apară pe nivelul/ aspectul ființei în legătură cu care momentan simțim acea stare de „normalitate”/ „armonie”.

De exemplu, când nu simțim nici „durerea” specifică senzației de foame şi nici „plăcerea” specifică actului de a mânca ceva „bun”, ne aflăm în această stare de „normalitate”/ „armonie”, specifică „nivelului/ aspectului legat de hrănirea” ființei noastre.

Fără această triplă împărțire a semnalelor senzoriale pe care le primim de la organism, nu putem înțelege în mod clar acțiunile ce trebuie luate pentru păstrarea unei optime funcționalități a propriei ființe.

Prin urmare, dacă „plăcerea” ar fi doar „absența suferinței”, atunci „plăcerea” care este „prezența plăcerii” ce mai este?

214 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 340 (X, 128).
215 *Ibidem* (X, 128-129).
216 *Ibidem*, p. 341 (X, 131).

Şi care dintre aceste două „plăceri” ar fi mai corect să fie numită „plăcere”?

De exemplu: când simțea oare Epicur plăcerea cu adevărat? – Când era absentă foamea din el sau când el (pe lângă că nu mai simțea foamea în exact clipa când simțea „plăcerea”) mânca ceva plăcut cu plăcere?... Când simțea el plăcerea? – Când era absentă setea din el sau atunci când el consuma o „băutură plăcută” cu „plăcere”?...

Plăcerea e cu mult mai mult decât doar „absența suferinței” – suferință care, după cum toată lumea ştie, nu dispare brusc în neant la manifestarea plăcerii, ci cele două semnale lucrează în tandem – cel de suferință reducându-se treptat şi cel de plăcere crescând treptat pe măsură ce ne apropiem de satisfacerea deplină (temporar) a unei dorințe sau necesități...

De exemplu, în cadrul procesului de hrănire nu ne săturăm cu o singură lingură de supă şi chiar dacă simțim plăcere când o înghițim, senzația de foame reapare imediat pentru a ne indica că mai trebuie să mâncăm ceva până să ne săturăm – până să dispară pentru o vreme semnalul de foame (cu „durerea”/ „suferința” lui specifică)[217].

Plăcerea particulară specifică unui anumit segment de funcționare a organismului nostru exclude, în momentul exact al manifestării ei, durerea/ suferința opusă ei (specifică aceluiaşi aspect funcțional) şi din acest motiv vorbim întradevăr de o „absență a suferinței/ durerii” când vorbim de fericire/ plăcere – dar ea nu se reduce la atât – acestei absențe i se adaugă o senzație plăcută, specifică fericirii/ plăcerii, care constituie o parte extrem de importantă a felului de a fi caracteristic fericirii/ plăcerii.

Uneori, chiar şi Epicur pare să înțeleagă că „plăcerea” nu se reduce doar la „absența suferinței” – Diogenes: *„Iată cuvintele lui Epicur din lucrarea lui* Despre alegere*: „Lipsa de tulburare şi lipsa de suferință sunt plăceri în stare de repaus; bucuria şi veselia se învederează în activitatea în mişcare.”*[218]

Nu este evident de ce la un moment dat cineva aflat în activitate şi mişcare nu ar putea să fie totuşi „lipsit de suferință” sau de „tulburare”, chiar dacă acționează...

Apoi, expresia „plăceri în stare de repaus” nu e o expresie prea fericit aleasă – ea are la fel de mult sens cât acela de a vorbi de „dureri în stare de repaus” şi ne-ar putea duce cu gândul la tot felul de expresii hazlii precum „plăcere-dormind”, „plăcere-odihnindu-se”,

217 A se vedea pentru mai multe detalii în acest sens Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, capitolele „Sistemul psihic şi doctorul psihicului” şi „Câteva precizări în legătură cu actul sexual”.

218 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 342 (X, 136).

„plăcere-în-vacanță” etc. care mai mult sugerează „lipsa” plăcerii (de la „serviciu”) decât prezența ei (la „datorie”)...

Ca să nu existe confuzii e bine să se precizeze şi faptul că doar un nebun ar dori să elimine în întregime şi pentru totdeauna „suferința” şi „durerea” din sine, adică să elimine funcția semnalizatoare care îi indică când ceva este în neregulă cu propria sa funcționare – semnalul de „durere”/ „suferință” trebuie să apară cu maximă promptitudine, tocmai ca să ne anunțe de pericolele, distrugerile sau neajunsurile la care suntem expuşi la un moment dat şi noi trebuie să luăm imediat act de apariția lui, luând măsurile care se cuvin pentru înlăturarea acestor pericole, distrugeri sau neajunsuri, prin acționarea de o manieră reparatorie, de normalizare sau de dezvoltare care ne este şi ea imediat semnalizată prin recepționarea semnalului de „plăcere”/ „fericire”...

Dacă deci Epicur înțelege prin „plăcerea” pe care el o socoteşte ca fiind „scopul vieții” absența *totală şi definitivă* a suferinței din corp – adică ajungerea la un punct în care suferința să nu mai apară deloc (să nu mai apară în legătură cu nici o împrejurare „rea” sau „nocivă” pentru buna sa funcționare) – atunci el practic nu-şi doreşte (la fel cum e cazul unor buddhişti) decât ceva rău pentru buna sa funcționare.

Dacă suferința şi durerea nu ar mai apare deloc în organism, indiferent de factorii distructivi care ar acționa asupra acestuia, am fi în mare pericol de a ignora acțiunea acestor factori şi, prin urmare, de a le permite să-şi continue nestingheriți şi/ sau nesesizați distrugerea lor. Dacă, de exemplu, senzația „dureroasă” de foame, sete, frig etc. nu ar mai apare deloc în noi, ar dispare semnalul care ne arată că ceva ne lipseşte (de exemplu, hrana, apa, confortul termic etc.) şi ne-ar predispune la ignorarea necesității efectuării unor acțiuni (de hrănire, hidratare, protejare termică etc.) care sunt vitale pentru buna noastră funcționare. Şi tot aşa, dacă, prin absurd, „sufletul” („psihicul”) ar ajunge efectiv să nu mai fie „tulburat” de absolut nimic (bun sau rău pentru el), el ar ajunge practic incapabil de a se mai orienta printre necesitățile esențiale continuării vieții şi s-ar apropia cu paşi repezi de moarte...

(Dialog între Torquatus, apărător al doctrinei lui Epicur, şi Cicero:

„ „Deloc, spuse Torquatus, toți cei lipsiți de durere se află într-o stare de plăcere şi consider că aceasta este suprema stare de plăcere.”

„Consideri deci că împărtăşesc aceeaşi plăcere atât cel care îi amestecă altuia vinul

îndulcit cu miere, fără a suferi de sete, şi cel însetat care bea vinul?" "[219]

Cicero: *„Este vorba de fapt de două sensuri, nu numai de două cuvinte. Unul se referă la viața lipsită de durere, altul la cea însoțită de plăcere. Voi nu încercați numai să desemnați două situații atât de deosebite cu un singur termen, ceea ce aş putea admite, ci vreți totodată să reduceți două situații la una singură, ceea ce este imposibil. Epicur, care le acceptă pe amândouă, ar fi trebuit să țină seama de fiecare, ceea ce face de fapt, dar nu le-a desemnat cu termeni deosebiți."*[220])

5.7 „Desfătările senzuale"

Cât despre afirmația că „plăcerea" (care este „scopul vieții") nu ar cuprinde în ea „plăcerile ce constau din desfătări senzuale"[221], Epicur nu prea este coerent cu sine:

Diogenes: […] *„în tratatul său* Despre scop *Epicur se exprimă în aceşti termeni: „Nu ştiu cum să concep binele, dacă suprim plăcerile gustului, plăcerile sexuale, plăcerile urechii şi ale formelor frumoase."* [222]

În afară de plăcerile pomenite mai sus de către Epicur se pot găsi şi alte plăceri în legătură cu care poate fi conceput „binele", dar plăcerea este doar unul din criteriile posibile de apreciere ale „binelui", alături, de exemplu, de alte criterii, cum ar fi cele specifice oricărui „scop bun", respectiv oricărui „mijloc bun" de folosit pentru atingerea unui „scop bun" pe care ni-l propunem să-l atingem la un moment dat...

În funcție de scopul propus, dintr-o anumită perspectivă, anumite mijloace sunt mai bune decât altele pentru a-l atinge şi deci aceste scopuri şi mijloace posibile ne dau diferite criterii după care putem aprecia „binele" specific unei acțiuni.

Dintr-o perspectivă specifică, orice scop poate fi apreciat ca fiind de fapt şi un mijloc pentru atingerea altui scop – şi astfel, orice „scop" şi orice „mijloc", considerat a fi „bun", poate fi folosit ca şi criteriu de apreciere a „binelui"...

„Binele" este relativ la criteriile folosite pentru aprecierea acestui bine – ceea ce este bine în anumite circumstanțe poate fi rău în altele – tocmai de aceea nu putem să ne limităm judecata la un singur criteriu de apreciere a binelui, adică la considerarea unui

219 Cicero, 1983, *Despre supremul bine şi supremul rău*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, p. 74 (II, 17).
220 *Ibidem*, p. 76 (II, 20).
221 În conformitate cu Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 341 (X, 131).
222 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 315 (X, 6).

singur fel de bine, a unui „bine absolut”... – ci trebuie să judecăm mereu binele şi răul în funcție de timp şi circumstanțe, fără însă a nega existența unor criterii/ repere majore care ne pot jalona judecata – cum ar fi funcționalitatea, armonia, plăcerea, fericirea, utilitatea, corectitudinea (de exemplu, prevederea corectă), „raționalitatea”, supraviețuirea, sociabilitatea, simpatia, dezvoltarea, libertatea, dreptatea, iubirea, cunoaşterea, puterea, frumusețea, adevărul etc.

Şi chiar insistând pe plăcere pentru aprecierea unui bine relativ bazat pe ea, nu trebuie să uităm, pe de o parte, că uneori binele poate fi conceput şi ca opus pe moment unor plăceri, de exemplu, în vederea altor plăceri sau a altor avantaje – şi, pe de altă parte, că plăcerea nu este un bine în sine, ci este şi ea doar un bine relativ – sau altfel spus, că şi ea e „bună” (şi) în vederea a altceva decât ea...

5.8 Plăcere şi/ sau înțelepciune (/ prudență)?

T. Vidam: *„Căci după cum precizează Epicur, plăcerea este principiul şi scopul vieții fericite, ea este în efect, primul din bunurile conforme cu natura, de la ea plecăm pentru a accepta sau ocoli lucrurile şi la ea ajungem atunci când o considerăm ca o normă a binelui.”*[223]

Dacă în unele locuri Epicur consideră „plăcerea” ca fiind „cel mai mare bine” (cea fără de care el nu poate concepe binele) şi ca fiind „scopul vieții”, prin alte locuri cel mai mare bine devine „înțelepciunea/ prudența”, considerând că pentru ca viața să fie plăcută ea trebuie să fie mai întâi „înțeleaptă/ prudentă”.

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): […] *„primul şi cel mai mare bun este înțelepciunea. De aceea înțelepciunea este un lucru mai de preț chiar decât filosofia; din ea izvorăsc toate celelalte virtuți, căci ea ne învață că nu putem duce o viață plăcută, dacă nu-i şi o viață înțeleaptă, cumsecade şi dreaptă.”*[224]

(Ernest Stere: *„Epicureismul a fost şi este încă, adeseori, înțeles ca o doctrină ce ar fi proclamat cultul plăcerilor facile şi vulgare. S-a putut vedea însă că în efortul de a întemeia conduita morală pe cultivarea plăcerii, Epicur restaurează în cele din urmă toate valorile eticii tradiționale: temperanța, justiția, curajul, prietenia...”*[225])

223 Vidam, Teodor, 1994, *Introducere în filosofia moralei*, Editura Inter-Tonic, Cluj-Napoca, pp. 13-14.
224 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 341 (X, 132).
225 Stere, Ernest, 1998, *Din istoria doctrinelor morale,* Editura Polirom, Iaşi, p. 120.

(Alain Caillé: *„Fără a putea aici aprofunda, să ne limităm la a remarca, de o manieră impresionistă, că hedonismul antic comporta cel mai adesea un principiu de autolimitare, în vreme ce hedonismul contemporan preferă mai degrabă principiul lui << mereu mai mult >>."*[226])

Epicur pendulează, relativ nehotărât, între „plăcere" şi „înţelepciune", lăsând de multe ori impresia că nu era prea sigur care din cele două era mai „bună", care din ele ar fi trebuit să constituie „scopul vieţii" şi care din ele ar fi trebuit să primeze în momentul în care ele ar fi intrat în conflict (câteodată el a aşezat „plăcerea" pe primul plan, alteori „înţelepciunea").

Diogenes (despre doctrina lui Epicur): *„Ca dovadă că plăcerea este scopul, el dă faptul că vietăţile, de îndată ce s-au născut îmbrăţişează plăcerea şi resping durerea şi acestea le fac de la natură fără a raţiona."*[227]

Dacă tendinţa spre plăcere este „naturală" şi nu are nevoie de „raţiune", la ce ar mai fi atunci bună „înţelepciunea"? Şi dacă „scopul vieţii" ar putea fi atins chiar şi fără „raţiune" şi „înţelepciune", de ce să se mai încurce Epicur cu ele?...

Oare, uneori, îmbrăţişarea vieţii simple, propusă de Epicur nu este chiar asta – anume îmbrăţişarea unei vieţi naturale de animal care se mulţumeşte „cu puţin"?... El ar zice uneori că nu – că mai trebuie şi „înţelepciune"!... Dar de ce să mai trebuiască şi „înţelepciune", dacă „scopul" poate fi atins chiar şi în absenţa ei (chiar şi de animalele „lipsite de raţiune/ înţelepciune")?...

„Scopul vieţii" nu este unul singur... Viaţa îşi propune o mulţime de scopuri, între care îşi stabileşte priorităţi şi ierarhii relative şi temporare... Viaţa umană poate uneori să-şi propună ca şi scop plăcerea, alteori fericirea; uneori virtutea, alteori viciul; uneori supravieţuirea, alteori sinuciderea; uneori vindecarea, alteori crima; uneori binele, alteori răul...

De foarte multe ori, scopul vieţii este supravieţuirea şi înmulţirea ei instinctivă sau „raţională" – şi pentru a-l atinge este capabilă, de multe ori, să renunţe la multe plăceri şi să accepte chiar dureri foarte mari... Faţă de acest scop însă Epicur pare a fi relativ indiferent – el zice că „nu vrea neapărat să trăiască" şi nici să se „înmulţească" (se opune căsătoriei şi facerii de copii în cazul „omului lui înţelept") – prin urmare, din această

226 Caillé, Alain, 2000, *Critica raţiunii utilitare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, p. 72.
227 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 342 (X, 137).

perspectivă, „înțeleptul lui Epicur” pare să fie chiar mai prost decât un simplu animal care își „cunoaște” „scopul” și îl realizează...

Așadar, dacă „plăcerea” ar fi „scopul prim”, atunci omul ar trebui să caute să o obțină chiar și când ea ar intra (de exemplu, prin *„plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale”*) în conflict cu o oarecare „înțelepciune”... Dacă „înțelepciunea” e pusă pe primul loc, atunci „plăcerea” nu mai poate fi „scopul prim al vieții”...

5.9 Virtutea și plăcerea

Diogenes (despre doctrina lui Epicur): *„Alegem virtuțile, de asemenea, din pricina plăcerii și nu de dragul lor, după cum uzăm de medicină în vederea sănătății.”*[228]

„Virtuțile” le alegem din foarte multe motive: uneori din plăcere, alteori din „obligație”, uneori de dragul susținerii vieții funcțional armonioase, alteori de dragul evitării unei vieți în suferință etc.

Sănătatea nu înseamnă „plăcere continuă”, ci o stare de „echilibru” relativ (de „homeostază”, de bună funcționare a organismului) reflectată mai ales de prezența „stării de bine”, dar care nu exclude, ci chiar presupune (pentru a asigura posibilitatea menținerii acestei stări de sănătate), apariția promptă (atunci când e cazul) a durerii/ suferinței (de exemplu, sub forma unor „dureri” (/ „suferințe”) cotidiene precum foamea, setea, oboseala etc.) care să ne anunțe atunci când această „sănătate” este amenințată într-o măsură mai mare sau mai mică – apariție care apoi e bine (/ e sănătos) să fie urmată, cu aceeași promptitudine, de procesul de înlăturare (de multe ori, doar temporară) a cauzelor (de exemplu, a lipsurilor) indicate de aceste semnale de „alarmă” prin acțiuni specifice (de exemplu, de hrănire, hidratare, odihnă etc.), proces însoțit, atât timp cât se manifestă, de „plăceri”/ „fericiri” temporare corespunzătoare segmentelor pentru care se realizează refacerea funcționării lor armonioase (deranjată temporar, de exemplu, de manifestarea unor lipsuri)...

Diogenes: *„Epicur spune că virtutea singură este inseparabilă de plăcere.”* [229]

Dacă prin faptul că virtutea ar fi inseparabilă de plăcere Epicur înțelege că orice act virtuos trebuie în mod necesar să fie însoțit de plăcere și că nu poate exista plăcere fără virtute și virtute fără plăcere, pentru că „virtutea este inseparabilă de plăcere” și unde o

228 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 342 (X, 138).
229 *Ibidem*.

găsim pe una o găsim şi pe cealaltă – el doar reduce virtutea la plăcere şi plăcerea la virtute şi le confundă pe cele două între ele. S-ar putea da multe exemple de acte considerate virtuoase de unii (a te împotrivi unui tiran, a spune un adevăr pe care mai nimeni nu vrea să-l audă etc.) care nu doar că nu le-au produs celor care le-au realizat o prea mare „plăcere", ci chiar le-au adus „neplăcere" sau chiar „durere"... Şi tot aşa pot fi date multe exemple de „plăceri" care se însoțesc cu acte considerate de mulți ca nefiind chiar aşa de virtuoase (alcoolism, prostituție, dependență de droguri etc.)...

Apoi, dacă prin faptul că virtutea ar fi inseparabilă de plăcere, Epicur vrea să spună doar că virtutea ar trebui să se „orienteze" după plăcere – şi să o ia în considerare în manifestarea sa – ea este datoare să facă acelaşi lucru şi vizavi de durere, şi de alte aspecte ale realității precum utilitatea, fericirea, funcționalitatea, prevederea corectă etc.

Torquatus: *„Epicur, care era după părerea voastră dedat plăcerilor, afirmă cu tărie că nu există viață plăcută dacă nu trăieşti înțelept, cinstit şi drept şi că nu poate exista viață înțeleaptă, cinstită şi dreaptă, dacă ea nu este plăcută."*[230]

Epicur pare să nu înțeleagă prea bine că deşi „în mare" „înțelepciunea" şi „dreptatea" se întâlnesc de cele mai multe ori cu „plăcerea" în urmărirea unor scopuri comune (de multe ori altele decât obținerea „plăcerii" sau a „înțelepciunii"), această suprapunere de interese nu se realizează totuşi întotdeauna („viața înțeleaptă" şi „dreaptă" nu este întotdeauna nici lipsită de orice durere şi nici trăită doar în plăcere, iar unele „plăceri" ale vieții nu sunt întotdeauna „înțelepte" sau „drepte") şi că atunci când ele intră în conflict, uneori este bine ca „plăcerea" să aibă întâietate, iar alteori „înțelepciunea".

„Plăcerea" şi „înțelepciunea" sunt doar instanțe relative ale ființei, care permit o orientare relativă a ei prin realitate, cu condiția să fie judecate în funcție de circumstanțe cât mai exacte şi după cât mai multe şi mai clare criterii de apreciere, care să permită realizarea unei cât mai bune alegeri, în funcție de datele de care dispunem la un moment dat.

Uneori se pare însă că chiar şi adepții lui Epicur înțeleg că „înțelepciunea" nu este „legată" întotdeauna de „plăcere":

Torquatus (vorbind despre doctrina lui Epicur): *„Dar survin momente în care este obligatorie îndeplinirea unor anume îndatoriri sau se impun anumite necesități şi trebuie*

230 Cicero, 1983, *Despre supremul bine şi supremul rău*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, p. 62 (I, 57).

refuzate plăcerile şi nu trebuie respinse durerile. Înțeleptul face o astfel de alegere, încât respingând anumite plăceri dobândeşte altele mai mari sau suportând anumite dureri evită altele mai aspre.”[231]

5.10 Multiplicitatea şi complexitatea

Epicur (în *Maxime fundamentale*): *„Când plăcerea e prezentă, atât timp cât e neîntreruptă, nu există nici durere, nici tristețe, nici amândouă împreună.”*[232]

Plăcerea nu e una singură – ci sunt mai multe tipuri de plăceri care nu se pot confunda prea uşor una cu alta. De aceea, atunci când o plăcere e prezentă nu e prezentă toată plăcerea posibilă (plăcerea în general), ci doar a anumită plăcere particulară. Şi chiar dacă durerea particulară opusă ei nu există concomitent cu ea, ea poate exista împreună cu ea, în mod alternativ (de exemplu, pe parcursul procesului de satisfacere a unei nevoi – când, de exemplu, senzația de durere specifică setei, respectiv cea caracteristică plăcerii de a ne satisface setea, ne îmbie „împreună”, în mod alternativ, să bem „paharul până la fund” şi să nu ne mulțumim doar cu o singură înghițitură).

Apoi e bine dacă s-ar face o distincție clară între durerea legată de trebuințele corpului (de exemplu, foame, sete, frig etc.) şi „durerea” legată de „suferințele psihice” (cum ar fi tristețea, mânia, frica, stresul, nelinişte etc.), pentru că astfel înțelegem foarte bine că cineva, de exemplu, poate resimți plăcerea de a mânca şi durerea/ suferința de a-i fi sete cam în acelaşi timp în care ar simți, de exemplu, şi durerea provenită de la o lovitură la picior, şi „plăcerea”/ fericirea/ bucuria unei amintiri legate de momentul când a jucat fotbal şi a marcat un gol sau suferința emoțională specifică unei tristeți/ amărăciuni legate de amintirea celui care l-a lovit intenționat în timpul meciului...

Realitatea manifestării plăcerilor şi durerilor, a suferințelor şi fericirilor, nu e simplistă, ci complexă, iar diferitele tipuri de suferințe/ dureri resimțite, la un moment dat, aproximativ în acelaşi timp, trebuie luate pe rând şi rezolvate pe rând...

(Ernest Stere: […] *„Epicur a substituit unui bine abstract, abia sesizabil de sub vălul speculațiilor metafizice, concepția unui bine real, viu, personal, la îndemâna tuturor şi pe care nimeni să nu-l poată pune la îndoială. Scopul vieții e plăcerea – spune Epicur”*[233] […])

231 *Ibidem*, p. 53 (I, 33).
232 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 342 (X, 139).
233 Stere, Ernest, 1998, *Din istoria doctrinelor morale,* Editura Polirom, Iaşi, p. 117.

Pasul făcut de cirenaici şi de epicureici, de a lua serios în considerare plăcerea, în luarea deciziilor lor morale, este un pas pe drumul cel bun, dar el nu trebuie absolutizat şi nici dogmatizat...

6. Nevoile şi dorinţele

6.1 Mâncăruri, onoruri şi statui

Epicur (în *Maxime fundamentale*): *„29. Dintre dorinţele noastre, unele sunt fireşti <şi necesare; altele sunt fireşti>, dar nu sunt necesare, iar altele nu sunt nici fireşti, nici necesare ci se datorează numai unei păreri iluzorii. [Epicur consideră ca fireşti şi necesare dorinţele care suprimă durerea, ca de exemplu, băutura, când suntem însetaţi; pe când prin dorinţe fireşti, dar nu necesare, el înţelege pe acelea care numai diversifică plăcerea, fără să caute să înlăture suferinţa, ca de exemplu mâncărurile scumpe; prin dorinţele care nu-s nici fireşti, nici necesare el înţelege cele referitoare la coroane onorifice şi la obţinerea unei statui]."*[234]

Consumarea de „mâncăruri scumpe" (în raport cu altele mai „ieftine"), când diversifică plăcerea resimţită atunci când ne hrănim (diversificare care poate veni însă şi din diverse mâncăruri ieftine), de obicei, „caută să înlăture şi suferinţa" specifică foamei – dorinţa de a ne hrăni cu mâncăruri mai scumpe sau mai ieftine, mai diversificate sau mai puţin diversificate, are această tendinţă „ciudată", nu numai de a căuta o „diversificare a plăcerii" (prin diversificarea surselor de hrană, în căutarea multiplelor elemente necesare bunei funcţionări a organismului), ci şi de a „căuta să înlăture suferinţa" specifică foamei.

Deci dorinţa aceasta „firească, dar nu necesară" de „mâncăruri scumpe" care uneori diversifică plăcerea, odată satisfăcută, în ciuda părerii lui Epicur, mai mereu „înlătură (pe moment şi) suferinţa" specifică foamei... Iar uneori chiar şi cele mai banale surse de hrană „firească şi necesară" pot fi foarte scumpe „la vedere" sau „la achiziţie" datorită unei perioade de secetă prelungită, de exemplu, sau unor războaie etc.

Diversificarea surselor de hrană este nu doar firească, ci şi necesară pentru un proces optim de hrănire, iar „mâncarea mai scumpă", de multe ori, este şi mai „bună" (cantitativ şi calitativ) decât cea „ieftină"...

234 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 344 (X, 149).

Dorința de „coroane onorifice” (de recunoaştere socială a meritului, a acțiunilor bune pentru societate, a valorii unui individ în fața unei comunități?), dacă nu este „firească”/ „naturală”, cum este? „Nefirească”? (Nu e în „ordinea firii”? E „supranaturală”?)... „Nenaturală”? (Atunci cum de apare ea în natura umană?)...

Ar fi mai firesc ca aceste „coroane onorifice” date pentru recunoaşterea unor merite să nu se mai dea? Ar fi mai firesc să nu existe nici un fel de ierarhie valorică în societate? (O societate fără valori şi fără ierarhii valorice e „firească şi naturală”?)... Oare, de cele mai multe ori, dorința de a fi în acord cu valorile (familiale, comunitare, politice, religioase, economice, culturale etc. ale) unei societăți şi de a le promova pe acestea (prin acte specifice, recunoscute de societate prin „coroane onorifice”) nu este o dorință şi firească/ naturală (pentru o ființă societală cum e omul), şi necesară pentru existența acelei societăți?

După Diogenes, potrivit lui Epicur, înțeleptul *„nu va lua parte la viața politică”*[235] şi *„Se va desfăta mai mult decât ceilalți oameni la serbările publice. Înțeleptul va ridica statui. Îi va fi totuna dacă va avea < avere > sau nu.”*[236]

Oare participarea la „viața politică” nu este ceva „firesc/ natural” şi „necesar” pentru om şi pentru societatea umană? Şi oare „serbările publice” nu țin de multe ori chiar de „viața politică”? Atunci cum ar putea cineva să ia parte la „serbările (politice) publice” fără a lua parte la „viața politică”? Şi oare din cauză că la „serbările publice” se serveşte de obicei mâncare din care îi place „înțeleptului” – adică mâncare ieftină şi nu prea diversă – el „se va desfăta mai mult decât ceilalți oameni” în timpul acestor serbări?...

Şi dacă „obținerea de statui” este o activitate care nu este „firească” şi nici „necesară”, cum se face că înțeleptul lui Epicur „va ridica statui”? „Ridicarea de statui” este firească şi „necesară”, dar „obținerea” lor nu este? (Oare statuile nu se „obțin” prin „ridicarea” lor de către cineva?)

Iar dacă uneori „ridicarea de statui” (din marmură, piatră, bronz etc.) este destul de greu de realizat (datorită muncii necesare), respectiv dacă o „statuie” e greu de procurat (datorită costului implicat), înseamnă oare că „înțeleptul” ar trebui să facă, după Epicur, ceva „lipsit de valoare reală”?

---

235 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 338 (X, 119).
236 *Ibidem* (X, 120a - 121b).

6.2 Valoarea

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): […] *„orice e firesc se procură uşor şi numai ce e lipsit de valoare reală e greu de procurat.”*[237]

Orice animal ştie ceea ce se pare că Epicur nu cunoaşte: anume că nu orice este „firesc/ natural” (hrană, apă, confort termic, siguranță etc.) este întotdeauna uşor de procurat. Iar dacă prin „lipsit de valoare” el înțelegea bogăția şi luxul, orice copil de „om bogat”, care după ce a trăit în bogăție şi lux şi-a moştenit averea de la părinți, putea să-i spună că nu a fost chiar aşa de greu de procurat ceea ce Epicur considera ca fiind „lipsit de valoare”...

„Valoarea” pe care oamenii o ataşează la ceva anume este de cele mai multe ori subiectivă – şi astfel fiind, ea este considerată de multe ori chiar pe dos de cum susținea Epicur – oamenii au tendința de a socoti ceea ce se procură uşor ca fiind oarecum „lipsit de valoare” şi ceea ce ei reuşesc să procure după un efort îndelungat ca având o „valoare reală pentru ei”.

6.3 Satisfacere şi insatisfacție

În legătură cu dorințele nenaturale (nefireşti) şi nenecesare, considerate ca atare de către Epicur, A. Comte-Sponville, ne spune următoarele:

„Dorințele care nu sunt nici naturale, nici necesare – dorința de glorie, de bogăție, de putere etc. – sunt nelimitate şi deşarte. Ele antrenează în mod iremediabil insatisfacția: nu vom avea niciodată destui bani, destulă putere sau destulă glorie. Aşa se face că, dacă dorim bani, putere sau glorie ne condamnăm singuri la insatisfacție.”[238]

Ce s-a întâmplat aici cu „măsura” în „plăcere” clamată de cirenaici şi de Epicur alături de întreaga moralitate antică? Oare nu este şi o măsură specifică în „cantitatea” şi „calitatea” de „bani”, „glorie” (comunitară, politică, academică, literară etc.) şi „putere” (fizică, psihică, materială, financiară etc.)? (O „măsură” în „obținerea de coroane onorifice” şi „a unor statui”?)

Pentru că la un moment dat se poate depăşi o oarecare „măsură” armonioasă în deținerea şi folosirea unor resurse (financiare, de notorietate şi faimă, de putere) aceasta nu înseamnă că aceste aspecte ale vieții nu ar fi „naturale”/ „fireşti” sau că ele nu ar fi „necesare” funcționării armonioase a vieții sociale...

237 *Ibidem*, p. 341 (X, 130).

238 Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, Bucureşti, p. 25.

Dacă ar fi aşa, atunci şi „nevoile naturale şi necesare” socotite ca atare de Epicur, cum sunt, de exemplu, acelea de a „mânca” sau de „a dormi”, ar putea să fie socotite de fapt „nenaturale şi nenecesare”, pentru că se poate întrece „măsura” şi în ele (se poate mânca prea mult sau prea puțin, se poate dormi prea mult sau prea puțin). Plus că oricât ai mânca sau ai dormi ele „antrenează în mod iremediabil insatisfacția” – şi încă mai dorim să mâncăm şi să dormim (şi altădată)...

Satisfacția specifică unei „dorințe împlinite” este de obicei temporară şi parțială, dar este „satisfacție” nu „insatisfacție” – pentru că cineva nu poate avea „toți banii din lume” nu înseamnă că nu se poate „satisface” şi cu o sumă „modică” care să-l mulțumească pe moment...

Cam toate dorințele te pot „condamna” la o căutare nesfârşită (inclusiv cele de a mânca sau de a bea apă), deoarece marea lor majoritate sunt ciclice, putând fi satisfăcute doar pe moment. La fel ca cel care doreşte „bani”, „faimă” şi „bogăție”, oricine doreşte să mănânce, să bea şi să aibă haine se „condamnă” şi la „insatisfacție” şi la „satisfacție” – acestea sunt relative (relaționate unui context oarecare) şi trecătoare...

6.4 Dorința sexuală

„În ceea ce priveşte dorințele care sunt naturale fără a fi necesare – de pildă, dorința sexuală, dorințele estetice sau gastronomice – nu este cazul să renunțăm total la ele; trebuie însă să avem grijă să nu devenim sclavii lor.”[239]

Ne îndoim foarte tare că dorința sexuală nu ar fi „necesară” (din vreun punct sau altul de vedere – de exemplu, al înmulțirii vieții umane) sau că „dorințele gastronomice” sau „estetice” nu ar fi nici ele „necesare” – cum am mai arătat – ceea ce mănânci şi cum mănânci este la fel de important ca „a mânca” – ba chiar mai mult: „a mânca” presupune în identitatea sa cea mai intimă „preferințele gastronomice” şi „variațiile gastronomice” – astfel că dacă „a dori să mănânci” este o dorință „necesară”, atunci şi „a dori să mănânci ceva” (mai degrabă decât altceva) este o dorință la fel de „necesară” pentru buna funcționare a actului specific lui „a mânca”.

Apoi a spune că „dorința sexuală”, cea „estetică” şi cea „gastronomică” nu sunt necesare este doar a nu înțelege, printre altele, cum apare viața şi care sunt mecanismele

239 Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, Bucureşti, p. 25.

specifice procesului de reproducere sexuală – a se vedea în acest sens toate aspectele specifice „selecției naturale" și „selecției sexuale" (bazată pe criterii „estetice", „gastronomice", de „putere", de „faimă", de „bogăție" etc.) ce are loc în lumea animală și umană pentru selecția partenerilor sexuali și pentru buna desfășurare a procesului de reproducere a unei specii...

6.5 „Supraviețuirea filosofică"

Cel care își reduce, uneori, dorințele doar la minimul necesar pentru a „supraviețui" ne arată că poartă în sine o oarecare „frică de a trăi viața" la maxim, cu tot preaplinul ei posibil, o frică de „succes" și de „faimă", o frică de „public" și de „judecată publică", dar și o frică de „insucces", de eșec – care îl predispune unei atitudini resemnate, ce se mulțumește cu ce are, chiar dacă are foarte puțin sau „mai nimic"...

Se pare că „frica de moarte" egalată uneori de Epicur cu „frica de nimic" și astfel doar teoretic scoasă din ecuația vieții (din moment ce practic Epicur s-a ferit și a evitat întâlnirea cu moartea și „nimicul" ei pe cât i-a stat în putință – a trăit 71 de ani (341 – 270 î.e.n.) și a murit din cauza unor pietre la rinichi și nu prin sinucidere) este substituită, uneori, într-o oarecare măsură, cu „frica de viață" (adică, printre altele, cu „frica" de „femeie, căsătorie și copii" sau cu „frica" de politică, bogăție, faimă, putere...).

Dând deci dovadă de o prevedere/ prudență „ciudată" față de „nimic", respectiv față de „întâlnirea cu nimic" și încercând astfel să evite „nimicul" morții, Epicur a ajuns uneori să îmbrățișeze „nimicul" vieții (viața trăită pe un minim de actualizare a potențialului ei, viața care doar „supraviețuiește").

Comte-Sponville: *„Singurele dorințe absolut bune sunt dorințele naturale și necesare, fie că sunt necesare însăși vieții (a mânca, a bea), fie bunăstării trupului (a avea haine și un acoperiș), fie bunăstării sufletului, cum se întâmplă cu fericirea (este cazul prieteniei și al filosofiei)."*[240]

Dorința de „a mânca" nu este prin sine „absolut bună" (calitatea acestei dorințe de a fi „bună" nu este indiferentă față de circumstanțele și față de detaliile de punere a ei în practică): depinde foarte mult ce mâncăm, cum mâncăm, când mâncăm, de câte ori și mai

240 Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, București, p. 26.

ales cât mâncăm... Detaliile fac diferența (şi cantitativă, şi calitativă, în raport cu sănătatea trupului).

Împărțirile lui Epicur nu prea sunt nici „naturale" şi nici „necesare" – pentru om „a-şi dori să mănânce", „a-şi dori să mănânce (şi) mâncare scumpă" (nu doar ieftină) şi a-şi dori „coroane onorifice" sunt toate trei dorințe destul de naturale şi de fireşti – aflate în perfect acord cu natura sa umană. Şi sunt de asemenea şi dorințe „necesare", printre altele, bunei sale integrări în societatea umană.

Şi tot aşa dorințele de „a mânca, a bea", de „a avea haine şi un acoperiş", „dorințele sexuale, estetice şi gastronomice" şi „dorințele de glorie, de bogăție şi de putere" sunt toate dorințe fireşti (e firesc ca omul să le aibă – nefiresc ar fi un om care nu are astfel de dorințe) şi naturale (fac parte din natura deziderativă specifică omului).

Şi sunt de asemenea dorințe „necesare", fiecare din ele, pentru ceva – unele pentru stricta supraviețuire, altele pentru reproducere, unele pentru sănătate şi funcționare optimă, altele pentru joacă şi divertisment, unele pentru buna funcționare a societății, altele pentru asigurarea unor rezerve pentru „vremuri grele", unele pentru a ne întări în „putere", altele pentru a ne întări în „cunoaştere"... Pentru împlinirea oricărei dorințe realiste pe care omul o are sunt nişte condiții necesare de îndeplinit pentru atingerea acelei dorințe.

Epicur reduce toate dorințele/ condițiile „necesare" omului (din diferite puncte de vedere – pentru atingerea a diferite dorințe/ scopuri pe care el şi le propune) doar la cele „necesare" lui pentru îndeplinirea unei singure dorințe – aceea de trăi o viață redusă la un „minim de supraviețuire filosofică" – pentru împlinirea căreia el consideră că sunt necesare să fie împlinite doar dorințele necesare pentru o supraviețuire oarecum animalică a lui (mâncare, apă, ceva haine şi un „adăpost") şi cele necesare „fericirii" lui „filosofice" printre „prieteni" (adică să fie împlinite doar cele necesare pentru a supraviețui, a avea prieteni şi a studia „filosofia").

În mod practic, nu putem însă reduce toate „dorințele" pe care poate să le aibă omul (sănătate, siguranță, libertate, dreptate, bogăție, putere, confort, recunoaştere socială, coordonare politică, familie, urmaşi, creativitate artistică etc.) doar la câteva din dorințele pe care el poate să le aibă uneori. Şi nici nu putem reduce „cu forța" toate dorințele necesare pentru ceva sau altceva doar la dorințele necesare pentru a „supraviețui filosofic" (în maniera specifică modului în care Epicur înțelegea această „supraviețuire filosofică")...

A spune că dorința de putere, de avuție sau de glorie nu e „naturală/ firească" şi a spune că dorința de „a mânca şi a bea" este „naturală/ firească" e doar a nu înțelege că, de obicei, „a mânca" şi „a bea" nu sunt activități „spontane" (complet izolate de restul activităților umane) – „mâncarea nu creşte (doar) în copaci" şi pe „marginea drumului", ci de cele mai multe ori e nevoie de „putere", de „avuție" şi de un minim de „recunoaştere socială" a muncii depuse şi a unui oarecare drept de proprietate, pentru ca aceasta să poată fi obținută şi păstrată sau consumată „în siguranță" (adică, de obicei, trebuie „să se muncească" (individual, familial şi social, pe nivele fizice, financiare, politice, economice, culturale etc. – adică pe diferite nivele de manifestare a „puterii", „avuției" şi „gloriei") pentru obținerea ingredientelor necesare „mâncării" (fructe, legume, cereale etc.) şi pentru prepararea lor).

În plus odată obținute, elementele hrănitoare trebuie păstrate şi pentru perioade în care ele sunt mai greu sau chiar imposibil de obținut (iarnă, secetă, război etc.)... – chiar şi unele animalele ştiu acest lucru şi îşi fac „rezerve" de hrană pentru iarnă... Prin urmare, a crea „bogăție" (rezerve de hrană, îmbrăcăminte, unelte etc.) de care să te poți folosi în „vremuri grele şi tulburi" este o activitate cât se poate de „naturală" şi de multe ori chiar foarte „necesară" pentru menținerea şi înflorirea vieții umane.

7. „Neplăcerile" lui Epicur

7.1 Femeia şi căsătoria

Epicur nu recomandă căsătoria: *„De asemenea, înțeleptul nu se va căsători şi nu va avea copii; aşa spune Epicur în cărțile sale:* Probleme *şi* Despre natură*."*[241]

Probabil că el nu se căsătoreşte, printre altele, deoarece consideră că „relația sexuală" nu prea aduce „foloase" bune. Şi poate n-o găseşte nici „plăcută"... Şi apoi el nu se prea pricepe nici la „discursuri frumoase"... Şi nici nu se poate „îndrăgosti":

„Omul înțelept nu va ține discursuri frumoase. Relația sexuală, spun ei, nu aduce niciodată un folos; e încă bine dacă n-a adus vătămare."[242]

„Epicurienii nu sunt de părere că omul înțelept se poate îndrăgosti […] *nici că dragostea este trimisă de vreun zeu"*[243] [...]

241 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 338 (X, 119).
242 *Ibidem* (X, 118).
243 *Ibidem*.

Unii ar putea zice că totuşi, cu puţin efort, acest „om înţelept" şi-ar putea depăşi aceste trăsături personale nefavorabile căsătoriei, că doar nu ar fi el primul om care s-ar căsători, incapabil fiind de a ține „discursuri frumoase" nevestei sau de a se „îndrăgosti" („nebuneşte") de ea... Dar dacă nu-i prea place nici măcar relația sexuală cu plăcerea aferentă (tocmai lui care prin alte părți ridică în slăvi plăcerea!), iar copii nu prea are de gând să facă, ce rost mai are să se încurce cu vreo căsătorie sau alta?... La o adică, el ar putea trece direct la „curtezane"...

(Despre Aristip, Diogenes ne spune că *„[74] Cineva îl ținea de rău că trăieşte cu o curtezană, iar el îi puse întrebarea: „Este vreo deosebire între a lua o casă în care mai înainte a locuit multă lume şi una în care n-a locuit nimeni?". Răspunsul fiind „nu" el continuă: „Sau între a te sui într-o corabie în care au călătorit mai înainte zece mii de oameni şi una în care n-a călătorit nimeni?" „Nu-i nici o deosebire." "*[244]*...*)

Şi pentru că veni vorba de „dragoste", putem menționa aici, în treacăt, faptul că tema de discuție în *Banchetul* lui Kierkegaard este „dragostea şi relația dintre bărbat şi femeie"[245], temă propusă de personajul Constantin Constantius. Acesta considera femeia ca fiind doar o glumă:

„Şi e într-adevăr o glumă faptul de a îndrepta categoria morală spre femeie, ținând-o pe aceasta drept țintă a ei, pentru că seriosul nu poate fi niciodată serios când e vorba de femeie, ea nefiind altceva decât gluma însăşi."[246]

„Femeia nu poate fi bine înțeleasă decât privită prin prisma noțiunii de glumă. Unui bărbat îi revine rolul de a fi şi de a acționa în mod absolut, de a exprima absolutul. Femeia se găseşte în domeniul relativului. Între cele două ființe, atât de diferite nu se poate exercita nici o interacțiune veritabilă. Această disproporție constituie gluma, intrată în lume o dată cu femeia."[247]

Spiritul discursului de mai sus este evident unul glumeț: este tot atâta „absolut" şi „relativ" în femeie pe cât este şi în bărbat – şi chiar dacă între aceste două ființe sunt unele diferențe, de cele mai multe ori, aceste diferențe chiar incită la o „interacțiune veritabilă"...

244 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 110 (II, VIII, 74).
245 Kierkegaard, Sören, 1997, *Banchetul (In vino veritas)*, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, p. 47.
246 *Ibidem*, p. 69.
247 *Ibidem*, p. 68.

(Vasile Conta: […] *„imaginația ne face să vedem ceea ce aşteptăm să vedem, în toate împrejurările şi-n toate locurile, unde lucrurile de perceput sunt încâlcite, sau fine, gingaşe şi greu de prins.”*[248])

Chiar dacă Epicur nu pare să fi considerat femeia o „glumă”, se pare totuşi că „dragostea”, „sexul”, „căsătoria” şi „copiii” nu erau aspecte prea „serioase” („plăcute”) pentru el (nu erau demne de marea lui „înțelepciune”...).

7.2 Copiii

Am văzut că Epicur recomandă ca înțeleptul să nu aibă copii – Rousseau însă, chiar dacă zice el că nu a fost făcut pentru societatea civilizată, a avut grijă, spre deosebire de Epicur, să facă nu unul, nu doi, ci fix 5 (cinci) copii, pe care apoi nu doar că i-a părăsit, dar nu a vrut nici să-i lase în seama mamei şi a familiei acesteia, pe motiv că aceasta i-ar fi „răzgâiat”, iar familia ei ar fi făcut din copiii lui nişte „monştri”:

„Totuşi este neîndoielnic că, mai mult decât de orice, acest demers mi-a fost dictat de dorința de a le evita un destin de o mie de ori mai rău, şi desigur inevitabil pe orice altă cale. Puțin mai nepăsător de-aş fi fost față de ce urmau să devină, ar fi trebuit, în situația dată, cum nu eram în stare să-i cresc eu însumi, să-i las în seama mamei lor, care i-ar fi răzgâiat, şi a familiei ei, care ar fi scos din ei nişte monştri. La gândul acesta mă cutremur şi acuma.”[249]

„Îmi dădusem într-adevăr copiii la Casa Copiilor Găsiți; mai era nevoie de altceva ca să facă din mine un tată denaturat?”[250]

Se pare că mai era nevoie de ceva – nu era suficient doar că i-a abandonat, că i-a dat la „Casa Copiilor Găsiți” (de Rousseau prin casa proprie), mai trebuia ca el să nege chiar că ar fi avut vreodată copii: *„În timp ce stăteam la masă, fata cea mai mare, care e măritată şi gravidă, s-a apucat să mă întrebe, aşa din senin şi privindu-mă cu atenție, dacă am avut vreodată copii. I-am răspuns, roşind până-n vârful urechilor, că această bucurie nu mi-a fost hărăzită.”*[251]

Între a nu avea copii deloc, cum recomandă Epicur, şi a-i face doar spre a-i abandona, cum a procedat Rousseau, „omul înțelept” poate înțelege şi el, ca orice om, pe de o parte,

248 Conta, Vasile, 2001, *Teoria fatalismului*, Editura Librom Antet, Bucureşti, p. 79.
249 Rousseau, Jean-Jacques, 2006, *Visările unui hoinar singuratic*, Editura Institutul Cultural Român, Bucureşti, p. 95.
250 *Ibidem*, p. 94.
251 *Ibidem*, p. 47.

necesitatea facerii de copii pentru reproducerea vieții şi, pe de altă parte, necesitatea îngrijirii şi îndrumării lor, mai ales de către familie, pe parcursul copilăriei şi adolescenței lor.

7.3 Politica

Ion Banu: *„Hedonismul Grădinii este egocentric, anticivic; idealul său e o societate amicală an-arhică, apolitică”*[252] [...]

Diogenes ne spune că potrivit lui Epicur, înțeleptul *„nu va lua parte la viața politică”*[253], dar că totuşi el *„Va face curte unui rege dacă va fi nevoie.”*[254].

Pentru cineva care se pare că înțelegea necesitatea încheierii, menținerii şi aplicării unui contract/ acord (politic/ social) între oameni pentru a-şi proteja reciproc interesele, această respingere a „vieții politice” este greu de înțeles şi de justificat:

Epicur (în *Maxime fundamentale*): *„31. Justiția naturală este un contract încheiat între oameni cu scopul de a nu se vătăma unii pe alții şi a nu fi vătămați de alții.”*[255]

„33. Nu există o justiție absolută, ci numai un contract încheiat între oameni, din oarecare teritorii, în relațiile lor reciproce pentru a nu vătăma şi a nu fi vătămați.”[256]

Rousseau, încerca să-şi justifice uneori pornirile sale „anti-civilizație” prin faptul că, după părerea sa, el „nu a fost făcut pentru societatea civilizată”: *„Concluzia pe care pot s-o trag din aceste cugetări este că n-am fost niciodată făcut pentru societatea civilizată, în care totul e constrângere, obligație, datorie, şi că firea mea independentă m-a făcut întotdeauna incapabil de înfrânările necesare celui care vrea să trăiască împreună cu oamenii.”*[257]

Şi astfel, Rousseau prefera, uneori, să viseze (la independența sa?) decât să gândească (temeiurile profunde ale dependenței sociale?): […] *„visarea mă odihneşte şi mă distrage, gândirea mă oboseşte şi mă întristează; întotdeauna a gândi a fost pentru mine o îndeletnicire anevoioasă şi lipsită de farmec.”*[258] – chiar dacă în alte împrejurări înțelegea şi el importanța „contractului social”:

252 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura ştiințifică şi enciclopedică, Bucureşti, p. 75.
253 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 338 (X, 119).
254 *Ibidem* (X, 121b).
255 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 345 (X, 150).
256 *Ibidem*.
257 Rousseau, Jean-Jacques, 2006, *Visările unui hoinar singuratic*, Editura Institutul Cultural Român, Bucureşti, p. 69.
258 *Ibidem*, p. 71.

„Din clipa când cineva va spune despre treburile publice „ce-mi pasă”? trebuie să socotim statul ca fiind pierdut.”[259]

Acestor porniri îndreptate împotriva „vieții politice” sau împotriva „societății civilizate” li se poate răspunde, printre altele, că […] *„binele comun e pretutindeni evident şi nu cere decât bun-simț ca să fie înțeles.”*[260]

8. Înțeleptul

Diogenes ne transmite că înțeleptul, în viziunea lui Epicur, *„Se va îngriji de averea sa şi de viitor. Îi va plăcea viața la țară. Va ține piept loviturilor soartei şi nu-şi va părăsi niciodată un prieten. Va acorda numai atâta atenție reputației sale, cât să nu fie tratat cu dispreț. Se va desfăta mai mult decât ceilalți oameni la serbările publice. Înțeleptul va ridica statui. Îi va fi totuna dacă va avea < avere > sau nu.”*[261]

Dacă înțeleptului epicurian chiar „îi va fi totuna dacă va avea < avere > sau nu”, probabil că îi va fi destul de dificil să se îngrijească cum se cuvine „de averea sa şi de viitor”. Cât despre faptul că el „se va desfăta mai mult decât ceilalți oameni la serbările publice” probabil că acest lucru se datorează faptului că lui îi plac aceste „serbări publice”, chiar dacă zice el că nu prea doreşte să ia parte la „viața politică” (evident publică) – ba mai mult – această dorință de desfătare suplimentară față de ceilalți s-ar putea să fie chiar o compensare inconştientă pentru retragerea lui de la participarea la „serbările publice” specifice „vieții politice”.

(Ion Banu: *„La Aristotel, „clasicul”, prietenia e subordonată lui „zoon politikon”. La Epicur, în elenism, prietenia e un substitut al unui zoon „antipolitic”.”*[262])

9. Prietenia

Epicur (în *Maxime fundamentale*): *„27. Dintre toate bunurile pe care ni le pregăteşte înțelepciunea, ca să ne asigure fericirea de-a lungul întregii vieți, cu mult cel mai important este dobândirea prieteniei.”*[263]

259 Rousseau, Jean-Jacques, 2001, *Despre contractul social sau Principiile dreptului politic*, Editura Mondero, Bucureşti, p. 103.

260 *Ibidem*, p. 111.

261 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 338 (X, 120a - 121b).

262 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura ştiințifică şi enciclopedică, Bucureşti, p. 73.

263 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 344 (X, 148).

Diogenes (despre Epicur): *„Avem o mulțime de mărturii care să dovedească neîntrecuta bunăvoință a filosofului nostru față de toată lumea”*[264] […]

[…] *„bunătatea față de slujitori, dovedită şi de condițiile testamentului său şi de faptul că şi sclavii erau luați ca membri ai şcolii, cel mai de seamă dintre ei fiind sus-numitul Mys; şi în general, bunăvoința lui față de lumea întreagă.”*[265]

Epicur se pare că era prietenos cu toată lumea. Şi e de remarcat umanitatea lui Epicur, mai ales în modul cum i-a tratat pe sclavi, spre deosebire de alții (a se vedea, de exemplu, cazul lui Aristotel) care au arătat, uneori, față de ei o atitudine nu tocmai demnă de un filosof.

10. Concluzii

Epicurianul Philodemos, în *Papyrus Herculan*, ne spune că:

„Zeii nu sunt de temut,
Moartea nu trebuie să ne înfricoşeze,
Binele e uşor de dobândit
Răul, uşor de suportat.”[266]

Printre altele, în legătură cu doctrina lui Epicur, se pot observa următoarele:

„Moartea” este ceva şi Epicur s-a întâlnit cu ea,
„zeii” nu-s chiar nimic, dar sunt doar imaginari,
„binele” nu e mereu chiar aşa uşor de făcut,
iar „răul”, de multe ori, nu e chiar aşa de uşor de suportat sau de evitat...

264 *Ibidem*, p. 315 (X, 9).
265 *Ibidem*, p. 315-316 (X, 10).
266 Hadot, Pierre, 1997, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iaşi, p. 150.

IV
„Indiferența” stoicilor

0. Precizări introductive

Gândirea stoică este, în prea multe locuri, neclară, contradictorie, incoerentă, superficială şi radicalistă, incapabilă de a sesiza nuanțele reale ale vieții. Este obsedată de moarte şi de „indiferența” față de viață. De multe ori se află în poziția de a face afirmații absurde sau de-a dreptul ridicole. Prin urmare, dacă în paginile următoare este tratată uneori cu ironie şi umor, această atitudine este generată de faptul că filosofia stoică incită, de foarte multe ori, replica umorului filosofic. Iar dacă uneori anumite afirmații stoice sunt aspru criticate, această critică este justificată de faptul că acele afirmații se află situate relativ departe de orice relație cu realitatea, iar analiza lor critică poate înlătura o eventuală luare în serios a acestor afirmații (/ enunțuri/ opinii/ aforisme), care nu ar putea să ducă decât la rătăcire mentală şi suferință fizică.

„Virtutea” (teoretică) propusă de stoici se reduce uneori la viciul „indiferenței”, al nepăsării, al răcelii emoționale, al ignorării mecanismelor reale de manifestare specifice vieții interioare şi, respectiv, sociale. Deşi se pretinde a fi „în acord cu natura”, singura „natură” cu care ea se află în acord este o natură utopică, retrasă spre o imaginație uneori fabulatorie prin radicalizare, alteori morbidă prin obsesie, uneori resemnată cu indiferența față de lume, alteori entuziasmată spre delirul specific credinței infantile în zei/ zmei... Despărțirile făcute de stoici între „bine” şi „rău”, între „interior” şi „exterior”, între „ceea ce depinde de noi” şi „ceea ce nu depinde de noi”, între „suflet” şi „trup” etc. sunt de cele mai multe ori artificiale şi/ sau superficiale, respectiv de-a dreptul eronate având de-a face mai mult cu imaginația stoică decât cu realitatea faptelor – de prea multe ori, stoicii văd lumea doar în „alb şi negru”, fiind total orbi la prezența copleşitoare a „griului” şi „coloratului”.

E de remarcat însă că „indiferența” pe care ei pretind că o susțin (față de cele „indiferente”) este, de cele mai multe ori, pur imaginară – iar „preferința” prin care-şi scuză uneori „indiferența” ne arată că ei nu ştiau prea bine nici ce este o „preferință”, nici ce ar putea la o adică să fie „indiferența”.

„Indiferența” lor este deci, de cele mai multe ori, doar pur teoretică (/ verbală) – ea nu este mai deloc urmărită în practică (interioară şi exterioară, psihică şi socială), fapt ce ridică întrebarea: – Pentru ce mai aveau nevoie de ea? (– Oare doar pentru ca astfel să li se vadă cât mai limpede incoerența dintre teorie şi practică, respectiv dintre vorbă şi faptă?...)

1. Virtutea, scopul şi folosul

Diogenes Laertios ne spune că *„Zenon însuşi avea o fire posacă şi acră şi o față crispată. Era şi foarte frugal şi, sub pretextul economiei, avea o meschinărie de barbar.”*[267]

Aceste însuşiri ale întemeietorului stoicismului (*Zenon din Cition > 334 – 262 î.e.n.*) se văd de multe ori şi în gândirea lui, care este cam neşlefuită (uneori „barbară” de-a dreptul) şi suficient de „posacă” (necomunicativă, nesociabilă, prost dispusă, morocănoasă) şi „acră” încât să i se vadă „crisparea” („încleştarea”) pe tot felul de afirmații care mai de care mai rupte de realitate, cum sunt, de exemplu, cele făcute de el în cartea sa *Republica:*

[…] *„în* Republica *prescrie comunitatea femeilor, iar la două sute <de rânduri> interzice construirea în cetăți a templelor, a curților de judecată şi a gimnaziilor, iar în ceea ce priveşte banii, scrie că nu crede necesar să fie introduşi nici în scopul schimburilor comerciale, nici pentru a călători în afară de țară.”*[268]

Probabil că, dorind să înlăture cam toate instituțiile unei societăți, Zenon dorea să se întoarcă la un fel de sălbăticie animalică „naturală”, scopul său declarat fiind „viața în acord cu natura”: *„[87] Zenon, în tratatul său* Despre natura omului*, indică, cel dintâi, drept scop „viața în acord cu natura”, ceea ce e acelaşi lucru cu o viață virtuoasă, virtutea fiind scopul către care ne mână natura.”*[269]

Diogenes ne mai spune că *„Stoicii cred că primul instinct al animalului este autoconservarea, deoarece natura i l-a dat de la început”*[270][...] de unde s-ar putea deduce că „acordul cu natura” pentru animale ar fi să supraviețuiască, deoarece supraviețuirea/ autoconservarea ar fi „virtutea” spre care animalele sunt mânate de către natură „de la început”.

267 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 222 (VII, 16).
268 *Ibidem*, p. 226 (VII, 33).
269 *Ibidem*, p. 237 (VII, 87).
270 *Ibidem* (VII, 85).

Se pare însă că omul era un „animal” cu o „natură” mai specială pentru stoici, deoarece după ei „scopul” se realiza printr-un acord cu „natura umană” (*„[88] De aceea, scopul poate fi definit ca o viață în acord cu natura sau, cu alte cuvinte, în acord cu propria noastră natură umană, ca şi cu aceea a universului”*[271][...]) care ar cere „de la început” virtute, şi încă nu orice virtute, ci „virtute absolută”, de dorit doar pentru ea însăşi şi pentru nimic altceva:

„Virtutea, susțin ei, este o dispoziție armonioasă, un lucru care merită să fie ales pentru el însuşi, nu din speranță sau teamă sau vreun alt motiv din afară.”[272]

Ideea că „virtutea” rătăceşte singură prin interiorul stoicului fără a avea nici o legătură cu vreun motiv „din afară” este de-a dreptul ridicolă. Virtutea nu este aleasă pentru „ea însăşi”, ci pentru că are şi ea un folos (mai ales pe „afară”) şi acest lucru este subliniat, prin alte locuri, chiar de stoici (probabil din grija de a se contrazice singuri cu succes):

„[94] Binele, în general, este lucrul care are un folos şi mai special, este sau identic, sau ceva apropiat cu folosul. De aici urmează că binele este virtutea însăşi şi ceea ce participă la virtute în aceste trei sensuri, adică: 1) binele ca izvorul din care provine < un folos, 2) lucrul, în legătură cu care rezultă un folos > , ca fapta conformă cu virtutea, 3) cel prin influența căruia se obține un folos, de exemplu omul bun care participă la virtute.”[273]

Deci pentru stoici binele este cam tot una cu folosul şi cu virtutea. Ne întrebăm de ce or mai fi trei cuvinte distincte în dicționar, dacă au acelaşi sens? Dar tocmai aici este soluția: nu au acelaşi sens. De exemplu, folosul (venitul, profitul, avantajul, beneficiul, câştigul – conform DEX) poate proveni şi dintr-o activitate „rea” (ca de exemplu: înşelăciunea, furtul, violența, şantajul etc.), respectiv „vicioasă” (ca de exemplu: „necumpătarea”, riscul (renunțarea la prevedere), nedreptatea, frica etc.) şi chiar din tot felul de alte activități care nu sunt asociate în mod explicit cu virtutea sau cu viciul (ca de exemplu – pot fi trase foloase din întâmplare, din noroc etc.). Folosul nu este nici pe departe tot una cu binele şi nici cu virtutea. Este însă adevărat că sunt zone de intersecție în care aceste trei concepte pot fi legate unele de altele şi tocmai această relaționare ne arată că nici „virtutea”, nici „binele”, nici „folosul” nu sunt de dorit „prin ele însele”, ci mereu în relație cu o

271 *Ibidem* (VII, 88).
272 *Ibidem*, p. 238 (VII, 89).
273 *Ibidem*, p. 239 (VII, 94).

multitudine de alți factori care le influențează manifestarea. (Într-o lume relativă/ relaționată nu este loc de absolut, de nerelaționat...)

Virtuțile recomandate de stoici sunt cam aceleaşi cu cele recomandate de mai toți filosofii greci:

„Dintre virtuți, unele sunt primare, altele, subordonate acestora. Cele primare sunt următoarele: înțelepciunea, curajul, justiția şi cumpătarea. Virtuțile subordonate lor sunt: mărinimia, înfrânarea, rezistența, prezența de spirit, hotărârea bună.

Ei numesc înțelepciune ştiința lucrurilor rele şi bune şi a celor care nu-s nici rele nici bune; curajul, cunoaşterea a ceea ce trebuie ales, a lucrurilor de care ar trebui să ne ferim şi a celor care sunt indiferente"[274] […]

[…] *„rezistența, o ştiință sau o deprindere care ne arată lucrurile în care trebuie să persistăm şi în care nu, precum şi cele care sunt indiferente [...] hotărârea bună, ştiința prin care vedem ce să facem şi cum să facem, astfel încât acțiunea noastră să fie folositoare."*[275]

[…] *„mărinimia este cunoaşterea sau deprinderea spiritului, care te face să fii deasupra a tot ce se întâmplă în mod obişnuit, fie rele, fie bune"*[276] […]

Putem observa că pentru stoici mai toate virtuțile sunt definite din perspectiva „discernământului", a capacității de a diferenția între bine şi rău. Însă, de multe ori, ei tind să radicalizeze „binele" şi „răul" şi să pună aceste aspecte ale realității în nişte poziții „absolute" care, de cele mai multe ori, nu se confirmă în realitate. Ceea ce le scapă lor din vedere este „relativitatea" binelui şi a răului.

De altfel, când definesc „înțelepciunea" ca fiind ştiința despre lucrurile „bune", respectiv „rele", precum şi a celor „care nu-s nici rele, nici bune" le scapă din vedere lucrurile care sunt *şi bune, şi rele* în acelaşi timp (evident nu şi sub acelaşi raport), categorie sub care se încadrează majoritatea bunelor şi relelor cu care se preocupă morala – „bunătatea" şi „răutatea" unor aspecte ale realității depind foarte mult de loc, de timp, de împrejurări, de cantitate, de calitate, de modul lor de folosire etc.

„*Indiferentul*" atrage după el în mod inevitabil starea specifică „*indiferenței*" care se pare însă că nu le este chiar indiferentă stoicilor, ci este chiar bună, din perspectiva lor, lucru care ne arată că „indiferența" şi „indiferentul" sunt mai mult teoretice decât practice

274 *Ibidem*, p. 238 (VII, 92).
275 *Ibidem* (VII, 93).
276 *Ibidem*.

şi că oricum le-am lua ele fie cad sub atributul binelui, fie al răului, fie sub amândouă, dar în nici un caz nu stau în afara „binelui” şi a „răului”, respectiv „deasupra” lor cum am văzut că se vrea a fi „mărinimia” stoică – mărinimia fiind după ei o virtute, şi virtutea fiind tot după ei un bine, nu are cum să fie deasupra celor bune şi a celor rele, din moment ce este un bine (binele nu poate să fie deasupra de el însuşi). În plus, a dori *„să fii deasupra a tot ce se întâmplă în mod obişnuit, fie rele, fie bune”*, pe lângă că este o dorință utopică (e ca şi cum ți-ai dori să nu mai fii în lume, ci „deasupra” ei, cât timp este evident că tu eşti mereu *în ea* şi nu *deasupra* ei), dacă ar fi posibilă împlinirea ei, această împlinire ar predispune la „ieşirea” din lume şi nu la implicarea (virtuoasă, bună, folositoare, armonioasă) în ea.

Lucrurile „indiferente” ne sunt indiferente doar din anumite perspective şi în anumite momente de timp. În alte contexte temporale şi/ sau din alte perspective ele nu mai sunt deloc „indiferente”, ci chiar bune sau rele. Prin urmare, virtutea stoică, văzută ca discernere între bine şi rău, între ceea ce le este folositor şi ceea ce nu le este folositor, deşi în teorie are aerul unui „absolut”, în practică, când se merge spre rădăcinile reale ale acestei virtuți şi spre raționamentele şi faptele concrete în care ea se poate „întrupa”, se ajunge de fapt la „relativ” (fiindcă ea este mereu relativă la criteriile de apreciere folosite pentru stabilirea a ceea ce este „bine”, „rău”, „folositor” sau „indiferent”).

Criteriile propuse de unii stoici pentru a diferenția binele de rău sunt, printre altele, criteriul armoniei şi cel al folosului („astfel încât acțiunea noastră să fie folositoare”).

După cel al armoniei, virtutea este „ceea ce face armonioasă întreaga viață”: *[...] „fericirea constă în virtute, căci virtutea e acea stare a spiritului care tinde să facă armonioasă întreaga viață.”*[277]. Această apropiere a virtuții de armonie o găsim, anterior stoicilor, şi la Pitagora care, conform lui Diogenes, susținea că *„Virtutea este armonie, tot aşa-i cu sănătatea, cu orice bun şi cu Zeul însuşi. Aceasta explică pentru ce pitagoricienii spun că toate lucrurile sunt construite după legile armoniei.”*[278]

Folosind criteriile armoniei şi folosului, stoicii împart diferitele aspecte ale lumii în aspecte bune şi aspecte rele, dar şi în aspecte „indiferente”.

„Toate bune şi frumoase”, dar când să arate efectiv acele lucruri care sunt bune, rele, respectiv „indiferente” se pare că discernământul lor se cam desprinde uneori de realitate...

---

277 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 238 (VII, 89).
278 *Ibidem*, p. 272 (VIII, I, 33).

2. Bunurile sufleteşti

[...] „unele bunuri privesc sufletul, altele sunt exterioare pe când altele nu-s nici sufleteşti, nici exterioare. Cele dintâi cuprind virtuţile şi actele conforme cu virtutea; bunurile exterioare sunt, de pildă: a avea o patrie mândră sau un prieten bun şi a te bucura de prosperitatea lor. A fi bun şi fericit tu însuţi nu intră nici în categoria bunurilor exterioare, nici în a celor sufleteşti.”[279]

Deci, conform stoicilor, *„binele este virtutea însăşi”* şi *„fericirea constă în virtute”*, dar totuşi, prin nu se ştie exact ce minune, „a fi bun” şi „fericit” (tu însuţi) nu se încadrează în categoria „bunurilor sufleteşti”, deşi „virtutea” (care este binele şi fericirea) se încadrează în această categorie...

„A fi bun şi fericit tu însuţi” nu este deci, după stoici, nici o „virtute” şi nici un „act conform cu virtutea”... Dar ce este atunci? Un „viciu”? („Virtutea” opusă acestui „viciu” ar fi aceea de „a fi rău şi nefericit tu însuţi”...)

Gândirea lor în acest caz pare a fi construită astfel: – „Sunt lucruri interioare/ sufleteşti şi lucruri exterioare, dar mai sunt şi lucruri care nu sunt nici interioare, nici exterioare...” – Da?! Care?... – „A fi bun şi fericit tu însuţi”...

Bunătatea şi fericirea stoicilor se plimbă deci aiurea prin spaţiul aflat dincolo de „sufletul şi exteriorul lor”, prin spaţiul „indiferenţei spaţiale” care nu este nici interior/ sufletesc şi nici exterior... (Cam pe unde se află acest „spaţiu al indiferenţei spaţiale” se află şi „indiferenţa morală” a stoicilor – adică doar prin spaţiul fanteziei complet rupte de realitate.)

„[96] La fel şi cu lucrurile rele, unele sunt de domeniul sufletului, anume viciile şi acţiunile pornite din viciu, altele sunt rele exterioare, ca de exemplu: a avea o patrie lipsită de înţelepciune sau un prieten nerod şi nefericirea care decurge de aici, altele nu-s nici exterioare, nici sufleteşti, ca de exemplu a fi tu însuţi rău şi nefericit.” [280]

Prin urmare, după stoici, *„a fi tu însuţi rău şi nefericit”* nu are nici o legătură cu *„viciile şi cu acţiunile pornite din viciu”*, pentru că se pare că pentru ei acestea („viciile”) sunt „chestii sufleteşti” pe când răutatea şi nefericirea (lor) nu sunt „chestii sufleteşti”... Tare!...

Vedem astfel că în mintea stoicilor cam orice e posibil să se întâmple: inclusiv ca un „suflet” să fie „vicios” fără ca să fie „rău” şi „nefericit” (el însuşi)...

---

279 *Ibidem*, p. 239 (VII, 95).
280 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 239 (VII, 96).

Dacă ne-am „lămurit” în legătură cu ce sunt „bunurile sufleteşti” şi cele „exterioare”, respectiv cele de tip „fantomă” (ne-sufleteşti şi ne-exterioare), să vedem acum abordarea „bunurilor” din perspectiva „scopurilor” şi a „mijloacelor”:

„Bunurile sunt fie scopuri, fie mijloacele acestor scopuri sau, în acelaşi timp, scopuri şi mijloace. Un prieten şi foloasele pe care le avem de la el sunt mijloace către bine, în timp ce încrederea, nobleţea sufletului, libertatea, încântarea, bucuria, lipsa de durere şi orice act virtuos sunt, prin natura lor, scopuri.

<Virtuţile> spun ei, sunt bunuri de natura mijloacelor şi de natura scopurilor. Pe de o parte, în măsura în care ele aduc fericirea, ele sunt mijloace şi, pe de altă parte, în măsura în care desăvârşesc această fericire şi sunt parte din ea, ele sunt scopuri.”[281]

Mai întâi e de remarcat că nu sunt listate între „bunuri” bunurile care „nu sunt nici scopuri, nici mijloace” („bunurile indiferente la scopuri şi mijloace”), ceea ce este un progres notabil (pentru stoici)...

Apoi e de observat că apar „bunurile” care sunt şi scopuri, şi mijloace... adică bunurile reale – ceea ce de asemenea este un progres... Este evident că orice bun se încadrează doar în această categorie – că judecat din anumite puncte de vedere el poate fi un scop şi din alte puncte de vedere poate fi un mijloc. De exemplu, deşi stoicii îşi consideră prietenii doar ca „mijloace” (prietenul stoicului „este un mijloc” către „bine”), ei ar putea foarte bine să-i considere şi ca „scop” la un moment dat. La fel, „încrederea”, „libertatea”, „actele virtuoase” pot fi deopotrivă şi scopuri de atins (întărit, dezvoltat) şi mijloace de folosit pentru atingerea altor scopuri (nu doar scopuri cum le consideră stoicii)...

La fel cum o virtute oarecare (cumpătarea, prudenţa...) poate fi şi mijloc, şi scop, tot aşa şi „prietenia” sau „libertatea” pot fi şi ele *„bunuri de natura mijloacelor şi de natura scopurilor”*...

Împărţirile stoice de mai sus sunt deci relativ arbitrare şi forţate şi astfel îi duc pe stoici la a face afirmaţii ca cele de mai jos:

„La fel cu relele, unele sunt scopuri, altele mijloace [...] Duşmanul tău şi răul ce ţi-l face sunt mijloace; consternarea, umilirea, sclavia, tristeţea, disperarea, supărarea prea mare şi orice acţiune vicioasă sunt scopuri.”[282]

Oare pentru cine sunt „scopuri” tristeţea, disperarea, sclavia şi „supărarea prea mare”?

281 *Ibidem* (VII, 96-97).
282 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 239 (VII, 97).

Pentru stoici? Scopul lor în viață este să fie trişti şi în sclavie? Să întristeze pe alții şi să-i ducă în sclavie?...

Oricum ar fi, se pare că tristețea nu poate fi „scop” decât pentru stoic (pentru el însuşi), deoarece „răul ce i-l face duşmanul său” nu este un scop, din perspectivă stoică (din nici un punct de vedere), ci doar un „mijloc”...

Să lăsăm însă aceste „lămuriri” (în nevoie de lămurire) şi să trecem la alte confuzii stoice: *„În general, există bunuri sufleteşti amestecate, de exemplu: faptul de a avea copii reuşiți sau a avea o bătrânețe fericită.”*[283]

Deci copiii (reuşiți), după ce s-au născut, au reuşit performanța de a deveni din „bunuri” exterioare exact „bunuri sufleteşti” şi încă unele „amestecate”... Cu ce? Cu o „bătrânețe fericită”! Deci „a fi fericit” el însuşi (cel puțin la bătrânețe) a ajuns până la urmă pentru stoic un bun sufletesc (puțin „amestecat”, dar în esență, totuşi, un „bun sufletesc”), deşi lui i se părea la un moment dat (probabil prin „rătăcirile tinereții”) că nu ar fi. Se pare însă că la bătrânețe le-a venit „mintea la cap” şi fericirea în „suflet” chiar şi stoicilor... Dar să vedem ce mai ziceau ei prin „tinerețe” (probabil pe la „grădiniță”):

„[98] Dintre bunurile sufleteşti, unele sunt deprinderi, altele dispoziții, pe când altele nu sunt nici deprinderi, nici dispoziții. Virtuțile sunt dispoziții, în timp ce realizările profesionale sunt deprinderi, iar acțiunile, ca atare, nu sunt nici una, nici alta.”[284]

Realizările profesionale (de exemplu, o casă pentru zidar sau o carte pentru scriitor) ne-am aştepta să fie (măcar o parte din ele) bunuri „exterioare”, dar iată-le şi pe ele (doar?) „bunuri sufleteşti”. Inițial „bunuri sufleteşti” erau doar „virtuțile” şi „actele conforme cu virtutea”, dar aici au devenit „bunuri sufleteşti” toate „acțiunile, ca atare” (chiar dacă zic stoicii că ele nu sunt nici „deprinderi”, nici „dispoziții”).

Deci, după „capul” stoicilor, virtuțile nu sunt, sub nici un chip, „deprinderi”, ci doar „dispoziții”, dar ele nu sunt nici „acțiuni, ca atare”, deoarece acestea (chipurile) nu pot fi nici „deprinderi” (acțiuni deprinse, ca de exemplu: mersul, scrisul, vorbitul etc.) şi nici „dispoziții” (orice ar mai fi şi ele pentru stoici)... Ce noroc însă pe ei că „acțiunile, ca atare,” sunt bunuri sufleteşti şi că *„Orice bun sufletesc, spun ei, este oportun, obligatoriu, profitabil, folositor, comod, frumos, avantajos, merită a fi dorit şi drept.”*[285]...

283 *Ibidem* (VII, 98).
284 *Ibidem*.
285 *Ibidem* (VII, 99).

3. Binele, răul, indiferentul şi preferabilul

Pentru stoici *„Dintre lucrurile existente unele, spun ei, sunt bune, altele rele, iar altele nici bune, nici rele. Bunurile sufleteşti cuprind virtuţile prudenţei, justiţiei, curajului, cumpătării şi celelalte, pe când opusele lor sunt rele, anume imprudenţa, injustiţia şi celelalte.*

Sunt nici bune, nici rele acele lucruri care nici nu folosesc, nici nu dăunează unui om, ca viaţa, sănătatea, plăcerea, frumuseţea, forţa, bogăţia, gloria, nobleţea şi contrariile lor: moartea, boala, durerea, urâţenia, slăbiciunea, sărăcia, lipsa de glorie, originea modestă şi cele asemănătoare cu acestea, cum afirmă Hecaton în lucrarea Despre scop *în cartea a VII-a, şi Apollodoros în* Etica *sa, ca şi Chrysippos; căci ei spun că aceste lucruri de care am vorbit nu sunt bunuri, prin ele însele, ci din punct de vedere moral, sunt indiferente, deşi intră în specia lucrurilor de preferat"*[286] *[...]*

Criteriul propus mai sus pentru diferenţierea binelui de rău este *„folosul"*, respectiv *„dauna"* şi acesta nu e un criteriu rău – aplicarea lui de către stoici îi scoate însă pe aceştia total în afara sferei raţionalului... Cum adică sănătatea şi plăcerea nu-i foloseşte omului (în nici un fel)? Şi cum adică boala şi slăbiciunea nu-i dăunează (în nici un fel)?...

Şi dacă virtuţile sunt bune, deoarece sunt folositoare, la ce sunt ele folositoare, dacă nu la păstrarea şi întărirea sănătăţii, la protejarea şi armonizarea vieţii, la obţinerea plăcerii şi fericirii, a forţei şi a frumuseţii? Dacă acestea (sănătatea, viaţa...) i-ar fi indiferente stoicului, i-ar fi indiferent şi folosul/ câştigul/ avantajul obţinut prin dobândirea lor şi, prin urmare, i-ar fi indiferente şi „virtuţile" care îl ajută să dobândească acest folos „indiferent" (care nu este folositor pentru el). Ce să mai facă el cu „virtuţile" folositoare, dacă ele, până la urmă, nu sunt folositoare, ci „indiferente" (ducând la obţinerea unor „foloase indiferente").

Dacă viaţa, sănătatea, forţa, slăbiciunea, moartea, boala i-ar fi cu adevărat indiferente stoicului (adică, dacă prin absurd, conform criteriilor lui de discriminare, nici nu i-ar folosi cele considerate, îndeobşte, „folositoare" şi nici nu i-ar dăuna cele considerate, de mai toată lumea, „dăunătoare"), atunci prudenţa, cumpătarea, curajul, justiţia i-ar deveni şi ele în mod automat indiferente, deoarece astfel ele devin lipsite de consistenţă internă şi de scop de manifestare clar şi precis delimitat – ele ar rămâne astfel doar cuvinte goale de conţinut, în lipsa legăturilor directe şi indirecte pe care ele le au cu starea de sănătate, cu

286 *Ibidem*, p. 240 (VII, 101-102).

protecția şi dezvoltarea vieții, cu evitarea morții şi a bolii, cu asigurarea celor necesare existenței ş.a.m.d.

Şi apoi de ce să „prefere” stoicul ceva ce îi este „indiferent”? Pentru că preferă indiferența? Dar dacă preferă indiferența față de bine sau față de rău, el ar trebui să le prefere pe cele „indiferente” față de „virtute” sau de „viciu”...

Se pare că pentru mintea stoicului „indiferența” (apatia, indolența, nepăsarea, delăsarea, dezinteresul, insensibilitatea) față de „indiferente”, deşi îi este teoretic indiferentă (fără importanță, neînsemnată, fără nici un interes pentru el), „intră în specia lucrurilor de preferat” transformându-l astfel într-un „indiferent” (nepăsător, apatic, indolent, nesimțitor) căruia totuşi îi pasă de cele „indiferente”, pentru că le „preferă” (le dă întâietate, le consideră mai bune decât pe altele, ține mai mult la ele, le consideră mai valoroase şi mai importante decât pe altele).

A prefera înseamnă conform DEX a considera pe cineva/ ceva mai bun, a-l aprecia mai mult decât pe un altul, (şi astfel) a-i da întâietate față de un altul – ori astfel înțeleasă „preferința” presupune nemijlocit judecată valorică şi morală, presupune discriminarea dintre bine şi rău, presupune implicarea şi nu apatia, simțirea şi nu nesimțirea, sensibilitatea şi nu insensibilitatea, interesul şi nu dezinteresul, acțiunea energică şi nu indolența, grija şi nu nepăsarea – adică „preferința” (prin caracteristicile ei specifice: implicare, simțire, sensibilitate, interes, acțiune, grijă), prin definiție, se cam opune indiferenței (apatiei, nesimțirii, insensibilității, dezinteresului, indolenței, nepăsării).

A spune despre unul şi acelaşi lucru, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport că îți este şi „indiferent” şi „preferat” e aproape ca şi cum ai spune, din aceeaşi perspectivă, că el este şi „bun” şi „rău”.

Nu poți să „preferi” un lucru, dacă nu-l găseşti ca fiind mai valoros, mai important şi mai bun decât pe un altul (dintr-un punct de vedere sau din altul) – dar el ca să fie „mai bun” trebuie să fie mai întâi „bun” (şi nu „indiferent”).

Stoicul vrea însă să funcționeze cu mintea confuză, fără a diferenția cum se cuvine între „preferință” şi „indiferență” şi ajunge astfel, de exemplu, „să-i fie indiferent ce mănâncă, dar să prefere merele față de pere sau prune”...

Mintea lui funcționează teoretic pe principiul *„mi-e indiferent, dar nu chiar...”* (a se citi „mi-e indiferent, dar nu mi-e indiferent”...). Această *„indiferență-nu-chiar-indiferență-ci-preferință”* nu mai are nimic de-a face cu indiferența şi aproape totul cu preferința.

„Indiferența” lor (față de sănătate, viață, boală, moarte...) se dovedeşte a fi doar una fictivă, imaginară, introdusă în doctrina lor, doar pentru a-şi crea singuri contradicții mentale inutile.

„Mai departe ei susțin că nu poate fi considerat ca bun lucrul pe care poți să-l foloseşti şi în bine şi în rău, or bogăția şi sănătatea pot fi folosite şi spre bine şi spre rău.”[287]

Argumentul de mai sus nu are consistență. Oare „prudența”, „curajul” şi „justiția” nu pot fi folosite şi ele şi spre „bine”, şi spre „rău” (dintr-un punct sau altul de vedere)? Cel ce înțelege că „binele” este relativ înțelege că în lume nu există nici un „bine absolut” care să fie „bun” după toate criteriile posibile de judecată. Orice există („virtute”, „viciu”, „acțiune”, „folos” etc.) poate fi considerat ca fiind „bun” dintr-un punct de vedere şi „rău” din alt punct de vedere.

Şi oricum, bogăția şi sănătatea nu pot fi folosite „şi spre bine, şi spre rău”, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport (după aceleaşi criterii de judecată), astfel că ele sunt bune dintr-o anumită perspectivă şi rele din altă perspectivă – la fel ca „virtuțile” sau ca „viciile”...

Marc Aureliu (*Marcus Aurelius Antoninus Augustus > 26 aprilie 121 e.n. – 17 martie 180 e.n.*) susținea că: *„Moarte şi viață, cinste şi necinste, durere şi plăcere, bogăție şi sărăcie, de toate lucrurile acestea pot să aibă parte fără deosebire, atât oamenii buni, cât şi cei răi, căci ele nu sunt în sine vrednice nici de cinste, nici de ocară, adică, în realitate, nu sunt nici bune, nici rele.”*[288]

„Argumentul” de mai sus, redus la esența lui, arată astfel: din moment ce „atât oamenii buni, cât şi cei răi,” „pot să aibă parte” atât de „bine” (dacă viața, cinstea, plăcerea şi bogăția nu sunt „bune”, atunci ce este bun?), cât şi de „rău” (dacă moartea, necinstea, durerea şi sărăcia nu sunt „rele”, atunci ce este rău?), înseamnă că lucrurile bune şi cele rele *„nu sunt în sine vrednice nici de cinste, nici de ocară, adică, în realitate, nu sunt nici bune, nici rele.”* (Pe scurt: „Dacă omul („bun” sau „rău”) poate avea parte de lucruri bune şi rele, „înseamnă” că lucrurile respective nu sunt nici bune, nici rele”!?).

Sau altfel formulat: „Din moment ce şi oamenii albi şi cei negrii pot vedea şi culoarea albă şi pe cea neagră „înseamnă” că aceste culori nu sunt nici de natura albului şi nici a negrului...”.

287 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 240 (VII, 103).
288 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuşi*, Editura Vestala, Bucureşti, pp. 49-50 (II, 10).

Ce are una cu alta? Pentru că un om („bun” sau „rău”) poate avea parte şi de „bine”, şi de „rău” asta nu înseamnă că „binele” de care el are parte nu este „bine” şi nici că „răul” nu este „rău” (dintr-un punct sau altul de vedere)... Din cauza faptului că ceea ce este bun dintr-un punct de vedere este rău din alt punct de vedere nu înseamnă că nu există bine şi rău, ci doar că acestea sunt relative mereu la un criteriu oarecare de evaluare...

Neprecizarea clară a sensului unor cuvinte duce doar la jocuri gratuite cu vorbele şi cu argumentele, adică doar la sofisme şi paralogisme neatente la principiile discursului logic...

Dacă un „om rău” poate să aibă parte de „binele” pe care, de exemplu, i-l poate face o mâncare gustoasă (când îi e foame) sau un pahar cu apă curată (când îi e sete), asta înseamnă, după mintea lui Aureliu, că nici mâncarea, nici apa nu sunt „bune” pentru omul cu pricina?

Şi apoi ce înseamnă pentru Aureliu un „om rău”? Un om care face „răul” tot timpul, din orice perspectivă imaginabilă, adică un „rău înrăit în mod absolut” – un „răutăcios angajat cu normă întreagă care face şi ore suplimentare şi care de fapt nu ia nici o pauză de la serviciul răului”... şi care, în plus, nu poate face binele nici măcar din greşeală – un „rău-făcător” care nu face pauze şi nu cunoaşte „binele” sub nici o formă?... Dar un „om bun”?... Unul care orice ar face e „bine” (indiferent de ceea ce face şi din ce perspectivă e judecat „binele” lui)?

Omul prin natura sa este şi bun, şi rău, nu în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, dar natura sa morală cuprinde în ea ca potențialitate şi binele, şi răul – iar această potențialitate este actualizată la un moment dat, mai mult sau mai puțin, spre o direcție sau spre alta – dar nici un „om bun” nu este bun în mod absolut şi nici un „om rău” nu este „răul absolut” – iar a nu înțelege relativul moralei şi nuanțele vieții este doar a te pierde în sofisme şi paralogisme care fie îți demonstrează „răutatea” (relativă), fie „prostia” (relativă)...

Stoicul Epictet (*55 – 135 e.n.*) susținea că *„3. Dacă vrei să fii bun, convinge-te mai întâi că eşti rău.”*[289]... Oare, după stoici, „bunătatea” izvorăşte din „răutate” („convingerea că eşti rău”)?... Poate un om care s-a convins pe sine că este „rău” de felul său (care este convins de „răutatea” sa) să facă „binele”? (Să facă altceva decât acțiunea „naturală” („răul”) ce izvorăşte din ceea ce el este convins că este (anume, „răutate”)?)...

289 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 38 (Epictet, *Fragmente*, 3).

Pe aceeaşi „logică” stoică oare cel care se convinge că este bun, datorită acestei convingeri, se va apuca imediat să voiască să fie rău?... Ce are una cu alta? Ce legătură directă, suficientă şi necesară, este între „convingerea” că e noapte şi „dorința” să fie zi? (Convingerea că e noapte poate coexista şi cu dorința să fie în continuare noapte...) Iar dacă unii ar zice că nu poți să-ți doreşti decât ceea ce eşti convins că nu ai, li se poate răspunde că poți foarte bine să-şi doreşti să ai în continuare ceea ce deja ai...

Afirmația lui Epictet pare a fi construită pe „logica” următoare: „Dacă vrei să fii rău, convinge-te mai întâi că eşti bun!”... adică incită la o confuzie inutilă între „bine” şi „rău”.

Convingerea vine de obicei de la nişte observații şi argumente solide: cel care e convins că e bun are probabil şi „argumente” pentru a-şi susține această convingere, printre care, la loc de cinste, cu siguranță se află şi „facerea de bine” făcută în trecut şi mai ales în prezent – oricum nu în viitor – el este convins (acum) că este bun (acum) şi nu e convins că va fi bun cândva...

Prin urmare, cel care vrea să fie bun şi în viitor trebuie să înceapă să fie bun în prezent şi să constate că este bun prin efectele bune (interioare şi exterioare) pe care le produc gândurile şi acțiunile sale – şi pornind de la aceste efecte să se convingă că este bun şi să facă în continuare binele...

Dacă însă va încerca să se convingă că este „rău” (cum sugerează Epictet), va trebui să-şi aducă „argumente” pentru susținerea unei astfel de convingeri şi astfel va fi tentat „să facă răul” spre a se convinge că este rău...

Precizarea cât de cât corectă ar fi, în acest caz, următoarea: „Constată (în loc de „convinge-te”) că eşti „rău” (în raport cu anumite ființe, situații, aspecte, în anumite momente specifice de timp) prin constatarea efectelor negative ale acestei „răutăți” (durere, suferință...) şi apoi doreşte-ți să fii bun şi să faci „ce e bine” pentru a obține astfel efectele pozitive ale facerii de bine (plăcere, linişte, fericire, relaxare, mulțumire...)”.

Epictet continuă însă cu exprimările sale confuze:

„71. Când te năpusteşti cu amenințări şi violențe împotriva cuiva, adu-ți aminte să-ți spui că eşti totuşi bun. Nu vei mai săvârşi nici o brutalitate şi vei trăi viața fără mustrări de conştiință, fără să dai socoteală cuiva.”[290]

290 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, pp. 48-49 (Epictet, *Fragmente*, 71).

Aici Epictet încearcă oare să se convingă că „este bun” ca „să devină bun”? (Şi nu cum ne spunea mai înainte (*Fragmente*, 3) – să se convingă că „este rău” ca „să devină bun”?)

Oare el zice că atunci când eşti „rău” (cuprins de ameninţări, violenţe şi năpustiri) „să-ţi spui că eşti totuşi bun” (în acele momente)?...

Până la urmă se pare că stoicului Epictet îi este „indiferent” ce încearcă să se convingă – dacă se convinge că e „rău”, e bine, dacă se convinge că e (totuşi) „bun”, iarăşi e bine...

Orice convingere ar adopta se pare totuşi că el cam încearcă să facă lucrurile oarecum pe dos: *fiind* relativ „indiferent” (faţă de „bine” şi „rău” – adică în starea în care nu este „nici bun” (ci doar vrea să fie bun), „nici rău” (nu e convins că este rău)) el încearcă *să se convingă* că *este* „rău” ca să devină „bun” şi fiind „rău” încearcă să se convingă că *este* „bun” ca *să devină* „bun” (şi să nu-şi facă un rău brutal conştiinţei sale) în loc să constate realitatea specifică unui moment dat (că e „rău” sau „bun”) în funcţie de efectele resimţite şi apoi să ia măsurile ce se impun spre schimbarea acestor efecte prin schimbarea acţiunilor din care ele au rezultat (dacă acest lucru este posibil).

La Epictet se observă, astfel, tendinţa de a nu diferenţia foarte clar între emoţii, dorinţe, raţionamente (convingeri) şi percepţii (constatări)... Omul poate să-şi simtă emoţional „răutatea”, poate să-i constate perceptiv efectele şi poate să-şi dorească „bunătatea” (specifică unor raţionamente corecte concretizate în acţiuni „bune”) fără ca aceste aspecte să se excludă unele pe altele, dar şi fără ca ele să se suprapună în mod nediferenţiat şi confuz, precum în cazul celui care priveşte superficial şi în grabă realitatea psihică şi fizică în care se manifestă...

4. Înţelesuri ale indiferenţei şi indiferentului

„Termenul „indiferent” are două înţelesuri: primul arată lucrurile care nu contribuie nici la fericire nici la nenorocire, ca bogăţia, gloria, sănătatea, forţa şi cele asemănătoare, căci e cu putinţă să fii fericit şi fără acestea.”[291]

„În cu totul alt sens sunt numite „indiferente” lucrurile care nu sunt de natură a stârni nici dorinţa şi nici aversiunea, de exemplu faptul că numărul firelor de păr de pe cap e par sau impar, sau că ţii degetul drept sau îndoit.”[292]

291 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 240 (VII, 104).
292 *Ibidem*, pp. 240-241 (VII, 104).

„Dar nu în acest sens lucrurile menționate au fost numite indiferente ele fiind foarte capabile să excite [stârnească] dorință [înclinație] sau aversiune. De aceea dintre acestea din urmă unele sunt preferate, altele respinse, în timp ce indiferența în celălalt sens nu permite nici un motiv nici pentru alegere şi nici pentru evitare.”[293]

Dacă poziția degetului nu ar stârni nici o dorință, el ar rămâne în aceeaşi poziție tot timpul.

Apoi, dorința în general are o întindere care tinde spre infinit, astfel că în circumstanțe potrivite ea poate să-şi dorească cam orice – mai ales că e destul de simplu să ai dorințe (mai greu e să le pui în practică).

Cât despre faptul că „sănătatea” sau „forța” (puterea fizică, intelectuală, familială, economică, politică, religioasă, armată...) nu contribuie la „fericire” şi că e posibil să fii fericit în „sărăcie lucie” (cauzatoare de foamete, disconfort termic etc.) şi în „slăbiciune” sau „boală” numai un stoic ar fi capabil să spună şi să creadă (uneori) aşa o absurditate... El practic zice astfel că el poate fi fericit când este nefericit, că e zi când e noapte şi altele de acest gen...

Termenul „indiferent” poate avea o grămadă de alte înțelesuri (nu doar două) în funcție de cum e judecat după un criteriu sau altul (de exemplu, din perspectiva importanței funcționale a ceva pentru desfăşurarea unei acțiuni specifice... sau al însemnătății cuiva în devierea cursului probabil al unei acțiuni, sau al valorii asociate unui lucru după un criteriu specific, sau al impulsului exterior pe care ceva ni-l transmite spre a acționa într-o anumită direcție ş.a.m.d.). Indiferent însă de „sensurile” pe care cuvântul „indiferent” le poate lua dintr-o perspectivă sau alta, în el rămâne un mare miez de „indiferență” care nu prea poate să se suprapună peste „sănătatea proprie” a stoicului sau a membrilor familiei sale sau peste poziția degetelor mâinii lui atunci când desfăşoară o acțiune sau alta urmărind un scop şi nu altul.

„Dintre lucrurile indiferente, după cum spun ei, unele sunt „preferate”, altele „respinse”; acelea care au valoare sunt „preferate” în timp ce acelea care au o nedemnitate sunt „respinse”.”[294]

În ambele sensuri în care stoicii înțeleg termenul de „indiferent” (fie ca ceva „care nu contribuie nici la fericire, nici la nenorocire”, fie ca ceva „care nu stârneşte nici dorință,

293 Laertius, Diogenes, *Lives of the Eminent Philosophers*, VII, 104-105 (ebook, http://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_VII#Zeno).
294 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 241 (VII, 105).

nici aversiune”) sănătatea, viața, bunăstarea materială etc. nu au cum să le fie „indiferente”, dar din motive doar de ei ştiute continuă să le numească aşa, deşi le „preferă” pe unele (în mod „indiferent”) şi le „resping” pe altele (tot aşa de „indiferent”).

E drept că recunosc că din perspectiva „dorinței şi aversiunii” indiferentele nu le sunt indiferente, pentru că le stârnesc dorință sau aversiune şi că astfel ele devin preferate (dorite) sau respinse, dar tot ei susțin că *„indiferența în celălalt sens nu permite nici un motiv nici pentru alegere şi nici pentru evitare”* (celălalt sens al indiferenței/ indiferentului fiind cel în care lucrurile *„nu contribuie nici la fericire, nici la nenorocire”*), chiar dacă ei *aleg* să prefere/ dorească ceva care cred ei că nu contribuie cu nimic nici la fericirea, nici la nenorocirea lor... Dar de ce preferă ei ceva care nu „contribuie cu nimic la fericirea lor” în locul a ceva care, de exemplu, ar contribui cu ceva la această fericire?

(Stoicismul constituie un exemplu perfect despre cum şi-au creat unii tot felul de probleme absurde, ridicole şi total inutile, care erau extrem de uşor de evitat cu un mic efort de gândire coerentă, atentă la detalii şi la realitate...)

„[106] Astfel din categoria lucrurilor preferate fac parte [...] calitățile trupeşti: viața, sănătatea, forța, constituția bună [...] iar din sfera lucrurilor exterioare: bogăția, gloria, noblețea şi cele asemănătoare.”[295]

Se vede astfel că stoicilor le este „indiferentă” sănătatea, dar că nu le e chiar aşa de indiferentă, fiindcă o preferă şi că le este indiferentă-dar-nu-chiar-indiferentă-ci-de-fapt-chiar-preferabilă bogăția... – sau altfel spus, că ei preferă să prefere ceva decât să nu prefere nimic (adică decât să prefere indiferența față de orice preferință). Şi se mai vede că ei astfel preferă (doar verbal) indiferența/ indiferentul, dar nu sunt deloc indiferenți (practic) la preferință (adică, cum ar veni, că doar vorba e de ei – cel puțin în ce priveşte mult trâmbițata lor „indiferență”). Toată „doctrina” lor („indiferentă”) se reduce astfel la sintagma „mult zgomot pentru nimic”...

295 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 241 (VII, 106).

5. „Fără diferență”?

Termenul „indiferent” (gr. *adiáforos/ αδιάφορος* < *a* – fără, *diáforos/ διάφορος* – diferit, divers, variat >), f. pl. „indiferente” (gr. *adiáfora/ ἀδιάφορα*, < *a* – fără, *diáfora/* διάφορα – diferență, variație >), vine din lat. *indifferens* (/ *indifferentia* < pref. *in* – fără, lipsit de; *differentia* – diferență >) şi se opune oarecum „diferenței” *(*din *lat. differens* – diferit şi *lat. differentia* – diferență, deosebire).

Între „indiferență” (gr. *adiaforía/ αδιαφορία* < *a* – fără, *diaforía/ διαφορία* – diferență >, lat. *indifferentia*) şi „diferență” (gr. *diaforía/ διαφορία,* lat. *differentia*) – deosebire, distincție, neasemănare – există deci şi următoarea diferență: „diferența” face diferențe/ deosebiri/ distincții în timp ce „indiferența” nu prea face diferențe!

Indiferența înțeleasă ca însemnând „fără diferență” – *a_diaforía/ in_differentia* (prefixul „in” jucând în acest sens un rol similar precum cel pe care îl joacă în cuvinte precum „intoleranță”, „inaccesibil”, „incoerent”, „inconsistent”, „inutil” sau „indivizibil”) poate căpăta în funcție de context tot felul de sensuri – de exemplu, „indiferența la folos” înțeleasă etimologic ca „fără diferență” (*a_diaforía/ in_differentia*) față de folos poate însemna, pe de o parte, însuşi folosul (ceea ce nu se distinge de el) şi, pe de altă parte, ceva care nu aduce un folos cuiva (dintr-o perspectivă sau alta), dar poate însemna şi un refuz de a face o diferență între cele „folositoare” şi cele „nefolositoare”.

Indiferent însă de sensurile „indiferenței(-fără-diferență)” şi ale „indiferentelor(-nu-chiar-indiferente)” viața, sănătatea, bogăția, respectiv moartea, boala, sărăcia... nu sunt „indiferente” în raport cu folosul sau cu fericirea, din foarte multe puncte de vedere („indiferentele” lor nu-i lasă „indiferenți” nici măcar pe stoici.)

De cele mai multe ori, cel „indiferent” (față de cele „indiferente”) este deci doar cel care nu prea face diferențe, distincții, deosebiri clare şi exacte. Incapacitatea lui de a diferenția este cam tot una cu incapacitatea lui de a discrimina (a deosebi, a separa, a diferenția, a distinge, a discerne). Ori, cel indiferent (față de „indiferente”), dacă nu e capabil să facă deosebiri atente şi detaliate, nu poate distinge corect nici între bine şi rău, iar cel care distinge între acestea două nu mai este indiferent („fără diferență”), pentru că e capabil şi dornic să facă deosebiri şi diferențieri detaliate şi precise (de exemplu, între ceea ce contribuie la „fericire”, respectiv la „nenorocire” sau între „ce este folositor” şi „ce nu este folositor”, la un moment dat).

6. Binele şi non-binele („răul”)

De aceea, cel puțin din această perspectivă etimologică, cel care diferențiază între bine şi rău nu mai poate fi indiferent față de nici un element al mulțimii faptelor asupra cărora el îşi aplică capacitatea de diferențiere în legătură cu „binele” şi cu „răul” luat de el în calcul.

De exemplu, cel care diferențiază binele de rău din perspectiva „folosului” (sau obținerii „fericirii”) nu poate obține, pe de o parte „bune”, pe de altă parte „rele” şi pe a treia parte „indiferente” față de „bine” şi de „rău” – cel puțin nu mai mult decât cel care chemat fiind să diferențieze în cadrul fructelor (din perspectiva „folosului merelor”) între mere şi non-mere mai găseşte printre fructe şi „indiferente” față de mere şi non-mere – ceva fructe care nu sunt nici mere, nici non-mere...

Între „bine” şi „rău” („non-bine”) nu e acelaşi raport ca cel dintre mere şi *pere* – în cazul cărora, cel chemat să diferențieze între ele mai poate găsi şi alte fructe care nu sunt nici mere, nici pere. Între „bine” şi „rău” („non-bine”) raportul este precum cel dintre mere şi *non-mere*, iar non-merele cuprind orice alte fructe, altele decât merele. (Dacă, din perspectiva aceluiaşi timp şi aceluiaşi raport, „răul” nu este considerat ca fiind „non-binele” (ca fiind ceea ce se opune „binelui” şi ceea ce îl exclude), atunci printre „rele” ar putea fi găsite cu uşurință o mulțime de „bune”, fapt ce ar duce doar la crearea unor confuzii relativ inutile între „bine” şi „rău”.)

La fel, cel chemat să distingă/ diferențieze între „rău” („non-bine”) şi „bine”, folosind criteriul „folosului” sau al „fericirii”, obține, pe de o parte, bunuri folositoare, respectiv care îi aduc fericirea (cele „bune”) şi, pe de altă parte, bunuri non-folositoare („nefolositoare”), respectiv care nu îi aduc fericirea (cele „rele”/ „non-bune”)...

Cele considerate de stoici „indiferente”, după criteriul folosului, sunt de fapt fie folositoare (la o analiză mai atentă unele din ele (sănătatea, bogăția...) putând să le aducă un „folos oarecare”...), fie non-folositoare („nefolositoare”). În categoria celor care nu aduc folos se află nu doar cele care odată folosite produc pagubă, ci şi cele care nu pot fi folosite deloc pentru obținerea folosului urmărit la un moment dat.

(Non-folositoarele („nefolositoarele”) cuprind şi indiferentele față de folos şi pe cele care disprețuiesc folosul, şi pe cele care îl urăsc, şi pe cele care iubesc dauna, şi pe cele care doresc răul şi viciul, şi orice altceva în afară de cele considerate că aduc folos...)

Chiar şi când stoicii folosesc două criterii de diferențiere (de exemplu, *folosul* şi *dauna*) ei nu au practic cum să ajungă la „indiferente” – din perspectiva folosului (judecat în

același timp, sub același raport) lucrurile sunt fie folositoare, fie nefolositoare (non-folositoare); din cea a daunei, sunt fie dăunătoare, fie nedăunătoare (non-dăunătoare).

Apoi, „nefolositoarele” nu sunt tot una cu cele „dăunătoare” (printre nefolositoare se află şi nedăunătoare, nu doar dăunătoare) şi nici „folositoarele” nu sunt tot una cu „nedăunătoarele” (printre „nedăunătoare” se află nu doar lucruri „folositoare”, ci şi lucruri „nefolositoare”, dintr-un anumit punct de vedere).

La fel e şi cu criteriul fericirii – aplicat, el ar împarte lucrurile (/ ființele/ acțiunile) în cele care produc fericire şi cele care nu produc fericire (respectiv, în cele care sunt „fericite” şi cele care sunt „non-fericite”/ „nefericite”) – în categoria celor care nu produc fericire se află deopotrivă şi cele care produc suferință, şi cele care nu produc suferință, dar nu produc nici fericire (în categoria celor „non-fericite” se află deopotrivă şi cele „suferinde”, şi cele care nu sunt nici „fericite”, nici „suferinde”...).

Adică, împărțirea în bine şi rău (non-bine) făcută după acelaşi raport/ criteriu (şi în acelaşi timp) nu mai lasă loc pentru apariția, în urma împărțirii, a ceva care să nu fie nici bine, nici rău (non-bine) – „indiferentele” sunt fie rele, pentru că nu produc binele (sunt ne-bune, nu sunt bune), fie bune, pentru că nu produc răul (nu sunt rele)....

Împărțirea lumii în „interior” şi „non-interior” („exterior”), „existență” şi „non-existență” („inexistență”), „viață” şi „non-viață” („moarte”), „realitate” şi „non-realitate” („irealitate”) – adică, în *„opoziții universale mutual exclusive”* (considerate în acelaşi timp şi sub acelaşi raport) – adică, în A şi non-A – nu lasă loc pentru existența unor realități specifice lumii care să nu fie nici A, nici non-A – sau altfel spus, împărțirea lumii *în două* nu poate duce la apariția prin acea împărțire *a trei* părți.

Dacă lumea este împărțită după un anumit criteriu în A şi non-A, din perspectiva aceluiaşi criteriu, nu mai este loc pentru un al treilea element X, care să nu fie nici A şi nici non-A... Iar dacă potrivit unui criteriu oarecare o mulțime dată este împărțită în A, B şi X (care să nu fie nici A şi nici B), atunci A nu se află în raport cu B în „opoziție universală mutual exclusivă” (non-A nu este B) – A nu-l „exclude” doar pe B, ci şi pe X (B nu este identic cu non-A, ci non-A cuprinde deopotrivă în sine şi pe B, şi pe X).

De exemplu, împărțirea fructelor în mere, pere şi, respectiv, „alte fructe” ne spune că merele şi perele nu se află în „opoziție universală mutual exclusivă”. Împărțirea însă în mere şi non-mere produce o astfel de opoziție şi atunci nu mai este posibil să existe printre fructe ceva care să nu fie nici mere şi nici non-mere.

Binele şi răul (non-binele) se află însă în raport de „opoziție universală mutual exclusivă” (ceva nu poate fi şi bun, şi rău (non-bun) din aceleaşi perspective) şi astfel nu e posibil ca un aspect al realității judecat după unul şi acelaşi criteriu, într-un moment sau altul de timp, să fie împărțit în bine, non-bine (rău) şi ceva care nu este nici bine, nici non-bine (rău), adică „indiferent” față de bine şi non-bine (rău).

Împărțit în două, şapte nu este patru plus trei plus ceva care nu este nici patru şi nici trei – ci şapte este doar patru plus trei sau doi plus cinci, sau unu plus şase etc. – şapte împărțit în două părți nu dă trei părți... El poate duce la apariția a trei părți doar dacă este împărțit în trei – chiar şi atunci însă, nu se poate pretinde despre a treia parte, că dacă şapte ar fi împărțit doar în două părți, această a treia nu ar face parte din nici una din cele două...

Prin urmare, la fel cum nu există „indiferente” față de interior şi non-interior („exterior”) sau față de existență şi non-existență („inexistență”), sau față de viață şi non-viață („moarte”), sau față de real şi non-real („ireal”), sau față de comunicare şi non-comunicare („necomunicare”), sau față de cunoaştere şi non-cunoaştere („necunoaştere”) (adică lucruri/ aspecte care să nu fie nici interioare şi nici non-interioare („exterioare”), nici existente şi nici non-existente („inexistente”), nici în viață şi nici în non-viață („moarte”), nici reale şi nici non-reale („ireale”), nici comunicabile şi nici non-comunicabile („necomunicabile”), nici cunoscute şi nici non-cunoscute („necunoscute”) – judecate din aceleaşi puncte de vedere), tot aşa, nu există lucruri/ aspecte care să nu fie nici bune, nici „rele” (non-bune) – „indiferente” față de bine şi „rău” (non-bine) – judecate sub unul şi acelaşi raport, în acelaşi timp...

***

Apoi, la fel cum cineva poate fi „dincolo” de un bine sau de un rău oarecare, dar nu „dincolo” de orice bine şi de orice rău, tot aşa, el poate fi „indiferent”, la un moment dat, față de un bine sau de un rău oarecare (de exemplu, „bogăție” sau „sărăcie”), dar nu poate fi „indiferent” față de orice bine şi orice rău – adică cel care este „indiferent”, la un moment dat, față de un „bine” (sau de un „rău”) particular, nu poate fi „indiferent” față de „bine” (sau față de „rău”) luat „în general”...

Poate exista astfel o atitudine de indiferență față de un bine (care consideră un bine ca fiindu-i indiferent – o atitudine care, de exemplu, ştie că o acțiune este bună, dar nu purcede la efectuarea ei, fiindu-i astfel pe moment indiferentă) şi poate exista o atitudine

de indiferență față de un rău (care consideră un anumit rău ca fiindu-i indiferent, pe moment).

Indiferentul nu exclude binele şi răul. Cineva poate să ştie, de exemplu, că ceva este rău pentru el şi totuşi să nu ia măsuri imediate împotriva acestui rău, ca şi cum i-ar fi indiferentă acțiunea răului cu pricina.

Indiferența are mai mereu acest caracter de ignorare voită, de nebăgare în seamă, de fugă din fața luării unei decizii în favoarea binelui sau a răului... sau (dacă o astfel de decizie este luată, atunci) de ezitare în a acționa, de amânare a punerii în mişcare a unor fapte coerente cu decizia luată. Indiferentul este astfel, mai mereu, fie doar o fugă de lume, o fugă de responsabilitate, o fugă de decizie, o fugă de discriminare; fie o fugă de acțiune şi faptă coerentă cu deciziile şi discriminările făcute...

Apoi, „atitudinea de indiferență”, chiar dacă, la un moment dat, apreciază unele lucruri considerate „bune” sau „rele”, dintr-un anumit punct de vedere (de exemplu: „*discriminarea* folosului”), ca fiind lucruri relativ „indiferente” (chiar dacă ele pot fi considerate „bune” sau „rele”) din alt punct de vedere (de exemplu: „*acțiunea* concretă imediată de urmărire a folosului”), poate să nu fie „indiferentă” când e apreciată din perspectiva împărțirii în „bine” şi „rău”, realizată dintr-un al treilea punct de vedere (de exemplu: „*dorința* de a face ceva cu folos”)...

Deci, „indiferența” față de cele considerate ca fiind „indiferente” poate fi socotită, la rândul ei, ca fiind „bună” sau „rea”, dintr-un punct sau altul de vedere – şi prin extensie „indiferentele” la care se referă această „indiferență” vor fi socotite şi ele „bune” sau „rele”... De exemplu, se pare că pentru stoic pare, uneori, un lucru *bun* a considera „sănătatea” ca fiindu-i „indiferentă” (nici „bună”, nici „rea”) sau a considera această „sănătate-indiferentă” ca fiind *bună*, respectiv *mai bună* decât „boala-indiferentă” şi astfel a o „prefera” (în raport cu „boala”)...

Când stoicii apreciază unele „indiferente” ca find „preferabile”, ei schimbă criteriul de judecată după care au socotit acele lucruri ca fiind „indiferente” – adică, după unul şi acelaşi criteriu, acelaşi lucru, în aceleaşi circumstanțe, nu prea poate fi, în acelaşi tip, şi „indiferent”, şi „preferabil”...

7. Indiferență sau preferință?

Despre indiferenţa şi preferinţa stoică I. Banu afirmă următoarele: *„Viaţa socială e prezentă cu solicitările ei. Cei care printre indiferente, practică pe cele preferabile, cei ce le practică în mai mare măsură decât alţii, lucrând spre folosul umanităţii vor fi, deşi încă non-virtuoşi, totuşi la rândul lor, preferabili.”*[296]

Stoicul gândeşte deci pe baza maximei următoare: „Te prefer, dar îmi eşti indiferent!”, dar nu gândeşte prea profund ca să vadă, de exemplu, pe de o parte, dacă poţi prefera ceva ce îţi este indiferent (adică, dacă nu cumva indiferenţa cam exclude preferinţa, la fel de natural cum cercul „exclude” pătratul) şi, pe de altă parte, ce se întâmplă dacă (prin absurd), „coexistând” împreună, indiferenţa intră în conflict „spontan” cu preferinţa... De exemplu, în cazul în care „înţeleptul stoic” „preferă” ceva, dar nu obţine ceea ce preferă, ci cu totul altceva... Ce face el atunci? Se mulţumeşte, resemnat, cu ceea ce i se dă? Adică cu *indiferenţa* (faţă de preferinţă)?...

Cu alte cuvinte, dacă are de ales între preferinţă şi indiferenţă, care din acestea două primează? Ce va alege el: preferinţa sau indiferenţa?

Povestire exemplificativă:

„– Ce să vă dau domnule stoic? (La piaţă.)

– Prefer ridichile, dar îmi este indiferent ce-mi daţi!... Prefer să fie ieftine, dar îmi este indiferent preţul!...

– Foarte bine atunci, domnule Portic!... Poftim nişte urzici!... Vă costă o găleată cu aur!...

Stoicul stă, chibzuieşte o secundă, apoi merge acasă şi se întoarce cu o găleată plină cu aur (că nu-şi purta peste tot găleata cu aur, ci doar pe unde se nimerea, fiindcă îi era indiferent dacă o poartă sau nu cu el, deşi prefera să nu o poarte că era destul de grea...). Fac tranzacţia şi stoicul adevărat îşi ia acasă cu el urzicile... Vânzătorul încă uimit de întâmplare îşi spune în sinea lui:

– O Zeus! Pe toate cerurile!... Cum să-i zicem prostiei, dacă nu prostie?!...”.

Un stoic oarecare s-ar putea gândi deci la următoarea problemă: stoicul care preferă nu mai este indiferent, dar stoicul care nu mai este indiferent nu mai este „stoic”! (Ci doar un om oarecare – ce-i drept însă, având câteva probleme mentale inutile, în plus faţă de

---

296 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, pp. 114-115.

ceilalți, prin capul lui pseudo-indiferent). Care e, prin urmare, stoicul „adevărat”? Cel indiferent la preferință (cel care consideră preferința/ dorința pentru cele exterioare printre „indiferente”) sau cel care preferă să nu fie indiferent față de preferințele sale exterioare (preferând „indiferentele”)?

Aşadar: pus să aleagă între preferință şi indiferență, ce va alege „stoicul adevărat”? (Cel indiferent şi în practică, nu doar în teorie – adică „stoicul din poveste” – că cel real ştim că va alege preferința, fiindcă aceasta nu-i este indiferentă...) Ce va alege el?... Preferința indiferenței (indiferența față de preferință) sau preferința față de ceea ce *nu-i este* indiferent (preferința față de o preferință oarecare)?...

8. Ceea ce depinde de stoic

Epictet: *„1. Există printre realitățile care ne stau în față, unele în puterea noastră şi altele independente de voința şi puterea noastră. Țin de noi părerea, impulsurile, dorința, aversiunea, într-un cuvânt, tot ceea ce reprezintă propria activitate. Sunt în afara voinței noastre trupul, faima, forța de conducător, într-un cuvânt tot ceea ce nu constituie treburi specifice nouă.”*[297]

Epictet susține nişte distincții cam negândite: cum adică „trupul” este în afara voinței noastre? El acționează, independent de voința noastră, cum are ele chef – adică după „capul lui”? Şi cum adică „trupul” nostru nu „reprezintă propria activitate”? Dar a cui activitate o „reprezintă” trupul *nostru*?...

Şi cum adică „trupul” nu constituie o „treabă specifică nouă”? Dar cui?... Celor „fără minte”? (Dacă „noi” ar fi doar „mintea”...)

Iar că „părerile”, „impulsurile” şi „dorințele” „noastre” țin *numai şi numai* de „puterea” şi „voința” noastră aceasta este doar o utopie fără nici un suport în realitate...

Cât despre „faimă” – de cele mai multe ori, ca să ai o „faimă” oarecare, trebuie ca, în primul rând, tu să faci ceva cu trupul, cu părerile şi cu dorințele tale care să fie demn de faimă...

Iar dacă „forța de conducător” este în afara voinței noastre, atunci şi „forța de a bea apă” o fi tot în afara voinței noastre, conform lui Epictet...

297 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 5 (Epictet, *Manualul*, 1).

„2. Cele ce depind de noi sunt libere prin esența și natura lor și nu pot fi oprite sau frânate de vreun obstacol. Cele asupra cărora nu avem nici o putere sunt lipsite de vlagă, supuse robiei, șovăielnice în fața piedicilor și la cheremul unor voințe străine."[298]

„Forța de conducător" proprie, capacitatea de a (ne) conduce este în totalitate doar la „cheremul unor voințe străine"? Asupra „trupului" „nu avem nici o putere"?

Cele asupra cărora „nu avem *nici* o putere" sunt „slabe" („lipsite de vlagă")? Păi dacă sunt așa de „slabe", cum de nu avem nici o putere asupra lor?

„Cele ce depind de noi" sunt „libere"?... Cum sunt ele „libere", dacă ele „depind de noi" și dacă „libertatea" ar fi, așa cum pare că sugerează Epictet, un fel de „independență" a celui liber față de cel în raport cu care el e considerat ca fiind „liber"?...

Poate oare Epictet să rostească vreo propoziție în care fie să nu se contrazică „de la mână până la gură", fie să nu contrazică în mod flagrant realitatea empirică a faptelor realității?...

„Părerea", „impulsurile", „dorința" și „aversiunea" depind *exclusiv* de „noi"? Ele se nasc cumva din vreun neant social-cultural-material? Ele nu au nici o legătură cu „trupul", „faima" și „forța de conducător"?...

Dorințele „noastre" și impulsurile „noastre" nu au nici o legătură cu ceilalți membrii ai unei societăți și cu celelalte aspecte ale realității (în afară de „noi")? Și oare nu pot ele să fie „oprite" sau „frânate" cu nici un chip de ei și de ele?... De unde au apărut aceste dorințe ale „noastre"?...

[...] „dacă socotești drept ale tale, numai cele ce-ți aparțin și străine de tine, cum de fapt și sunt, pe cele din afara ta, nimeni nu va putea vreodată să te constrângă, nimeni și nimic nu-ți va sta piedică, nu vei cârti împotriva nimănui; nu vei învinovăți pe nimeni, nu vei săvârși nimic împotriva voinței tale, nimeni nu va putea să-ți aducă vătămare; nicicând nu vei avea dușmani, niciodată nu te vei lăsa doborât de ceea ce este dăunător."[299]

Presupunând prin absurd că „sinele" lui Epictet ar fi fost ceva total rupt de „trupul" lui și că dorințele și părerile, și impulsurile, și aversiunile „sale" (Stoice? Specifice unui grup de oameni?) nu ar fi avut nici cea mai mică legătură reală cu cele ale familiei, comunităților și societăților în cadrul cărora el s-a manifestat („ruptură" a cărei afirmare este pur și simplu stupidă) cum se face totuși, că știind că „dorințele lui" sunt doar ale

298 *Ibidem* (Epictet, *Manualul*, 2).
299 *Ibidem*, p. 6 (Epictet, *Manualul*, 3).

„lui”, din asta să rezulte în mod necesar şi suficient că nu va „cârti împotriva nimănui” şi că nu va „învinovăți pe nimeni”?

Dar dacă dorința lui (existentă doar în fantezia lui – adică total ruptă/ desprinsă de realitatea exterioară) ar fi dorit tocmai să „cârtească” şi să „învinovăţească” practic o realitate „inexistentă” (imaginar) pentru ea, ce mai făcea atunci Epictet? Că acestei dorințe (de „cârtire”, de exemplu), zice el, că nu i-ar mai fi stat nimic „împotrivă”... Sau îi stă împotrivă o altă dorință/ voință de a lui?... Dar atunci care mai era „voința lui”, căreia nu-i mai stătea nimic împotrivă? Dorința/ voința de „a cârti/ învinovăți” sau „dorința/ voința” de a nu cârti/ învinovăți?

Şi care este criteriul strict „intern”/ „sufletesc” (care nu are absolut nici o legătură cu „trupul” şi „forța de conducător”) potrivit căruia alegea el care din cele două „voințe” era a „lui”?... Şi apoi, din faptul că o dorință este a „ta” şi nu a „altuia” nu rezultă nici o consecință intrinsec bună – dorința cu pricina poate la fel de bine să fie „bună” sau „rea”...

(Această „confuzie interioară” a „voințelor/ dorințelor” se poate observa în exprimarea lui Epictet şi în fragmentul următor: *„114. Nimeni nu este un om liber, dacă nu se domină pe el însuşi.”*[300]

„El” se domină pe „el”? Care „el” pe care „el”? El e unul singur! Iar o exprimare ca cea de mai sus presupune apariția unei rupturi psihice, a unui eu dublu – un „eu” care domină şi un „eu” care este dominat. În condițiile în care acest „eu” (fie dominat, fie dominator) este tot „eu”, o astfel de împărțire absurdă nu poate duce decât la conflict interior fictiv, specific unui individ care suferă de personalitate multiplă...

Omul ca „întreg” trebuie să-şi domine şi să-şi controleze părțile sale componente – dar aici „întregul” (X) domină/ controlează/ coordonează părțile sale (X1, X2, X3...), iar părțile sale nu sunt „sine” (în întregime), ci doar părți „din sine” – ele nu sunt „sine”, ci „în sine”...

Şi apoi, cum poate fi cineva „om liber”, dacă „el” este dominat de altcineva – de un alt „eu”, care chipurile, nu este „el”?... Epictet foloseşte aici o exprimare confuză care nu spune nimic despre nimic şi care în cel mai bun caz repetă fără să analizeze nişte incoerențe antice larg răspândite prin cultura timpului său...)

300 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 54 (Epictet, *Fragmente*, 114).

Am văzut că Epictet susține, pe de o parte, că are „dorințe" şi „aversiuni" care stau (doar) în puterea lui (conform *Manualul*, 1) şi, pe de altă parte, că dacă socoteşte ca fiind ale sale numai cele ce-i aparțin (dorințele lui?... aversiunile lui?) şi „străine" de el pe cele din „afara sa" (dorințele altora?... aversiunile altora?) nimeni nu îl poate constrânge (conform *Manualul*, 3) – ori aici este un non-sens evident – orice observator atent al scenei sociale ştie că cea mai bună metodă de constrângere (manipulare) este prin apelul la „dorințele" şi „aversiunile" celui pe care vrea să-l „constrângă"/ manipuleze (şi, respectiv, prin apelul la „dorințele" şi „aversiunile" celor dragi lui (familie, prieteni...) – dorințe şi aversiuni care nu prea pot să-i fie „străine" şi care îi influențează, mult mai mult decât ar putea crede, propriile lui dorințe şi aversiuni, chiar dacă se află în „afara lui"...).

Existența unor dorințe şi aversiuni clare/ vizibile crează în mod direct posibilitatea „constrângerii" fie pozitive (oferindu-i celui „constrâns" posibilitatea împlinirii dorințelor „lui"), fie negative (amenințându-l pe cel „constrâns" cu „aversiunile" de care el caută să se ferească).

În plus, dorințele şi aversiunile se manifestă, de obicei, în legătură cu ceva exterior minții în care ele apar – fiind îndreptate spre ființe, obiecte şi acțiuni exterioare... Ele nu sunt „dorințe de dorințe" şi „aversiuni de aversiuni", ele nu sunt „dorințe abstracte", goale de conținut, ci dorințe/ impulsuri spre ceva anume, de cele mai multe ori, din afara doritorului...

Dorințele nu se opresc în capul lui Epictet... Ele au o „curioasă" tendință de a ieşi afară din el şi de a se exprima, de exemplu, prin acțiuni specifice refuzului de a „cârti" sau de a „învinovăți" şi prin acțiuni specifice actului de evitare a „vătămării" şi a „duşmanilor"...

Dar apropo de „duşmani": cum ar putea oare gândirea şi dorința ta, doar prin faptul că ştii clar că e a ta (şi presupunând prin absurd că e doar a ta) să facă prin magie să dispară „duşmanii" exteriori (cei care te duşmănesc cu „propriile" lor dorințe şi voințe) şi „vătămările" venite „fără voie" de la „natură" (de exemplu, prin accident sau prin cataclism, prin acțiunea genelor sau a gravitației etc.) sau „cu voie" şi respectiv „fără voie" de la alți oameni sau de la alte ființe?

În propozițiile 1-3 ale *Manualului* lui Epictet este suficientă confuzie de idei, încât să se poată crea impresia că cel care le-a rostit sau cel care le-a scris nu prea era capabil să facă nici cele mai elementare aprecieri corecte cu referire la „esența şi natura" dorințelor „sale" sau a „trupului" său... Şi ne putem gândi la două posibilități explicative pentru această

confuzie: fie Epictet avea obiceiul de a vorbi fără să gândească (prea mult), fie elevul său Arrianus, care a conspectat vorbele lui Epictet, nu a fost prea atent la spusele „maestrul” său...

Având însă în vedere faptul că Epictet nu a prea gândit cu „capul lui”, ci cu „capul stoicilor”, înscriindu-se în „şcoala” lor, şi faptul că o parte din contradicțiile şi absurditățile susținute de el se regăsesc şi la alți stoici e mai degrabă să fie adevărată prima ipoteză...

„3. Prin urmare, aminteşte-ți că, dacă socoteşti libere pe cele care, prin natura lor, sunt roabe, dacă vei considera drept proprii pe cele străine de tine, te vei poticni în fața obstacolelor, vei fi frământat, mâhnit şi vei cârti împotriva zeilor şi a oamenilor.”[301]

Într-adevăr: dacă vei socoti că „trupul” tău nu este al tău şi că toate dorințele şi aversiunile care se întâmplă „să-ți treacă prin cap” sunt ale tale şi doar ale tale, cu siguranță, „te vei poticni” în fața a multe „obstacole” şi vei fi frământat ca un stoic, şi mâhnit ca un „înțelept stoic”, şi vei sta în confuzie maximă ca un prost (stoic) întrebându-te: „De ce oare...?”...

Apoi, cel care socoteşte libere pe cele care sunt libere şi drept proprii doar pe cele care-i sunt „proprii”, acela devine automat, prin această „socoteală”, un fel de „super-man” față de care toate „obstacolele” se dau la o parte?

Un simplu act de cunoaştere (a ce e „liber” şi ce e „propriu”) îl face pe Epictet imun la „obstacole” şi „duşmani”?... O astfel de afirmație are tot atâta însemnătate ca a zice că cel care fiind „blond cu ochi albaştri”, dacă ştie că e „blond cu ochi albaştri”, devine automat, prin această „ştiință” a lui, „stăpânul lumii” şi nu mai are nici o „frământare” şi nici o „mâhnire”...

La care mai adăugăm şi faptul că ştiința nu se reduce la o parte a ei şi că nu toată ştiința „blondului” se reduce la cunoaşterea „culorii părului” şi nici toată cunoaşterea serioasă la a şti relativ bine care sunt cele „libere” (din ce punct de vedere?... în ce circumstanțe?... etc.), respectiv care sunt cele care „îți aparțin” (din ce punct de vedere?... în ce împrejurări?... pentru cât timp?... în ce măsură?... etc.).

„5. În concluzie, față de tot ce dă impresia de dificultate, sileşte-te să glăsuieşti aşa: „Eşti doar o închipuire şi nu ceea ce vrei să pari.” Examineaz-o apoi cu atenție şi pentru a o judeca, foloseşte-te de normele pe care le ai şi mai cu seamă de această primă normă

301 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 6 (Epictet, *Manualul*, 3).

şi anume dacă se include în cele ce stau în puterea noastră, sau în afara voinţei şi puterii noastre. Şi dacă se include în afara tăriei noastre, cu uşurinţă să-ţi vină în minte << aceasta nu mă afectează cu nimic>>.”[302]

Dificultăţile stoicului (Epictet) nu prea sunt dificultăţi pentru el, ci doar vor să-i pară dificultăţi... Foarte bine... Iată atunci câteva „dificultăţi” pentru stoic: Dorinţele lui stau doar în puterea lui? Trupul lui nu stă în puterea lui?... Şi dacă prin ignorarea răspunsurilor evidente la aceste întrebări, ele nu i se par dificile, iată o altă dificultate pentru el: dacă ceva nu depinde de voinţa lui (de exemplu, ploaia), acest ceva nu îl afectează cu nimic? (Doar şi numai doar deoarece nu „depinde de voinţa lui”?)...

Doar stoicul (Epictet) se poate (/ putea) „afecta” pe el? „Afectarea” lui stă (/ stătea) doar în puterea lui? („Pe bune?”...)

Să zicem, de exemplu, că pe un stoic fanatic cineva l-ar lovi repetat cu o scândură în cap (nu foarte tare însă, ci doar atât cât să-l „afecteze” puţin): oare acţiunea scândurii stă în puterea stoicului?... Nu?... O să zică el atunci „Aceasta (scândura) nu mă afectează cu nimic”? (Şi fiindcă el, astfel, o să nege realitatea evidentă, aceasta se va conforma cumva magic negaţiei sale solipsiste?)

„Afectarea” sau „neafectarea” nu se suprapune cu „ceea ce stă în puterea noastră”, respectiv cu „ceea ce nu stă în această putere”... Chiar şi pe stoic, sau pe un altul ca el, îl poate afecta şi propria lui prostie (stoică) care într-o oarecare măsură nu stă în puterea lui... Şi cu siguranţă îl afectează şi cele care mai mult sau mai puţin „nu stau în puterea sa” (ca de exemplu: vremea, acţiunile celorlalţi, legile societăţii, structura trupului şi a psihicului etc.), chiar dacă, sau mai ales dacă, ele „nu stau în puterea sa”... Un stoic mai breaz la minte ar putea totuşi să se gândească că trupul său stă totuşi în puterea sa şi astfel să se ferească din calea scândurii şi a celui care o mânuieşte, evitând pe bune, nu doar în mod imaginar, „afectarea” cu pricina...

„Aşadar, şi cel care nu reuşeşte în dorinţele lui este nefericit, precum vrednic de plâns apare şi cel care dă peste împrejurări provocatoare de aversiune. Deci, dacă vei îndepărta de tine, numai pe acelea, care prin natura lor, sunt în puterea ta, nu vei întâmpina nimic declanşator de aversiune. Dacă, însă, vrei să înlături, boala, moartea sau sărăcia, te vei cufunda în nenorocire.”[303]

302 *Ibidem*, p. 7 (Epictet, *Manualul*, 5).

303 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 7 (Epictet, *Manualul*, 6).

Şi dacă nu vei căuta să le înlături/ eviți (de exemplu, când apare posibilitatea unei contaminări cu o boală sau pericolul de a deveni sărac sau când apare un factor care neevitat poate să-ți aducă moartea), atunci cu ce te vei confrunta? Nu tot cu nenorocirea?... Adică cu „boala, moartea sau sărăcia”?... Ba da. Te vei confrunta cu ele mai ales atunci când nu cauți să le înlături/ eviți... Faptul că stoicul ar vrea să le ignore pe acestea nu înseamnă şi că ele îl vor ignora pe el... (ba chiar dimpotrivă...).

Conform *Manualul*, punctul 1, „dorința” depinde de noi („ține de noi”), dar se pare că potrivit lui Epictet nu prea avem nevoie de ea:

„Dorința însă, smulge-o cu desăvârşire, în clipa de față. Căci, dacă ai să doreşti ceva din cele ce nu stau în puterea noastră, în mod obligatoriu vei fi nefericit, iar dacă ai să pofteşti ceva din cele ce nu se află în tăria noastră şi e frumos şi bine să le doreşti, încă nu este vremea să le ai la dispoziție. Mulțumeşte-te deci numai să doreşti ceea ce trebuie şi să respingi ceea ce se impune respins, dar cu moderație, discret şi reținut.”[304]

Deci, pe scurt: dorința „smulge-o cu desăvârşire” (a se citi în totalitate/ întregime), dar totuşi doreşte ceva („ceea ce trebuie”)!? Păi, ori o smulgi cu desăvârşire, ori o „ciupeşti pe la colțuri”? Cum e?... Şi ce înseamnă mai exact „doreşte ceea ce trebuie” dorit? Cine stabileşte „ceea ce trebuie” dorit? Şi pe ce se bazează acest „trebuie”?...

Dacă „dorința” ține doar de stoici (aşa cum cred ei) şi e „liberă” şi nu poate fi „oprită” „de vreun obstacol” (conform *Manualul*, 1 şi 2), atunci cum ar putea ei să „smulgă dorința” şi cum ar putea să o „oprească” (conform *Manualul*, 7)?

Făcând clar distincția între „dorință” şi „obiectul ei” („dorit”) se observă că dorința ține şi de noi, iar obținerea obiectului dorit nu ține întotdeauna doar de noi... Asta nu înseamnă însă că trebuie să ne dorim doar lucrurile care depind strict de noi, fiind evident că putem obține şi lucruri a căror obținere nu depinde numai de noi... (Mai ales „dorințele sociale” au această dublă natură...)

Distincția clară dintre „dorință” şi „obiectul dorinței” este utilă, pentru că, de obicei, acest obiect este ceva exterior „dorinței” (minții noastre), ceea ce însă nu înseamnă în mod automat că nu se poate împlini... Şi apoi, chiar dacă „obiectul dorinței” ar fi doar o altă „dorință”, nu e garantat că această „dorință” se poate împlini, chiar dacă actul de a o „dori” ar sta exclusiv „în puterea noastră”...

304 *Ibidem* (Epictet, *Manualul*, 7).

De exemplu, un stoic ar putea să zică: „Îmi doresc să nu-mi mai doresc nimic!” („Doresc să-mi smulg dorința din minte, cu desăvârşire, chiar în clipa de față!” – în conformitate cu *Manualul*, 7). Exprimarea acestei dorințe, deşi depinde de stoic, nu duce automat şi la împlinirea ei (la atingerea „obiectului dorinței” – adică la oprirea apariției dorințelor în stoic). Avem astfel un exemplu de „dorință” a cărei formulare/ apariție „depinde” (şi) de stoic, dar care în ciuda acestei dependințe nu poate fi împlinită... Şi mai sunt o grămadă de alte „dorințe psihice” care ar dori să încalce legile de funcționare ale psihicului şi care astfel nu pot fi împlinite (chiar dacă formularea lor depinde de stoic – adică chiar dacă „stă în puterea” stoicului să formuleze o dorință, nu stă întotdeauna în puterea lui să împlinească această dorință, chiar dacă ea priveşte în principal doar „psihicul” său).

Cazul doi de dorință prezentat de Epictet – adică să-ți doreşti „ceea ce e bine” să-ți doreşti, „dar încă nu poți obține”, pentru că nu stă încă în puterea ta să obții, deşi stă în puterea ta să-ți doreşti, arată din nou complexitatea a „ceea ce stă în puterea ta”... Şi arată că chiar şi pentru stoici e în regulă (uneori) să-şi dorească ceea ce încă „nu stă în puterea lor să obțină” (adică să-şi dorească „ceea ce trebuie”) în loc să zică cu stoicism „aceasta nu mă afectează cu nimic” (în conformitate cu *Manualul*, 5), fiindcă se include (deocamdată) „în afara tăriei/ puterii lui”...

9. Rațiunea şi intenția

„În continuare, luăm în considerație teza stoică ce ne recomandă să separăm net aria intențiilor noastre lăuntrice, a voinței ce decurge din ele, de aria actelor în care ne aflăm angajați, altfel spus a evenimentelor exterioare la care participăm. Vom spune că acestea din urmă – acte, evenimente – nu intră sub incidența atributelor bine-rău, ci sunt, sub acest raport, indiferente. Separația se impune prin faptul că doar ceea ce depinde de noi, adică de judecata noastră bine diriguită, poate primi calificativul de bun sau rău, în timp ce evenimentele nu sunt susceptibile de a primi atare aprecieri, ca unele ce nu depind de rațiunea – voința noastră.”[305]

„Noi” nu suntem doar rațiunea/ judecata noastră – aceasta de aceea e a „noastră”, pentru că noi suntem ceva mai mult decât ea – ceva chiar cu mult mai mult. Reducerea stupidă a „omului” doar la rațiune sau voință/ intenție nu poate să ducă decât la greşeli majore de

305 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, p. 108.

interpretare şi de înțelegere a lumii. Filosofii care fac deci greşeala de a confunda rațiunea cu psihicul şi/ sau psihicul cu omul sunt departe de a înțelege, chiar într-o mică măsură, mecanismele de acțiune ale psihicului, respectiv identitatea integrală a omului. Acest reducționism neîntemeiat fiind demascat, apare imediat ca fiind total aberantă, pe de o parte, ruperea brutală a ființei umane în „gândire” şi respectiv „acțiune” (şi punerea acestor două ipostaze în opoziție şi excludere reciprocă) şi, pe de altă parte, desprinderea la fel de neinteligentă a gândirii şi acțiunii umane de contextul natural-biologic-social-cultural în care se manifestă.

Rațiunea şi/ sau intenția/ voința omului nu apare din neant şi nu se manifestă în paralel cu restul realității specific umane, de o manieră total independentă de restul constitutiv al omului şi de cadrul existențial în care el ființează.

De aceea, este evident că actele şi evenimentele în care ne aflăm angajați sunt judecate/ discriminate la fel de natural ca şi intențiile, gândurile, amintirile, intuițiile, dorințele, percepțiile, fanteziile, emoțiile şi sentimentele de care ele sunt însoțite în manifestare.

Făcând o distincție clară între judecată/ discriminare şi obiectul/ subiectul care este supus acestei judecăți/ discriminări putem vedea foarte limpede că chiar dacă judecata/ discriminarea ca proces psihic are loc în psihic (/ „suflet”/ „interior”), pe de o parte, acest proces nu este rupt de „exterior”, fiind influențat în desfăşurarea lui (în mod direct sau indirect) de diferite aspecte exterioare (judecățile altor oameni, contextul social, influențe materiale etc.) şi pe de altă parte, obiectele/ subiectele supuse judecății/ discriminării omului nu se limitează doar la „interiorul”/ „sufletul”/ „psihicul” lui sau doar la o parte din acest interior (de exemplu, doar la judecarea raționamentelor sau intențiilor), ci aceste obiecte/ subiecte se extind în mod natural spre orice realitate cu care omul interacționează... Ba mai mult chiar: pentru ca „judecata” omului să fie cât mai în acord cu realitatea ea trebuie să ia în considerare cât mai multe din aspectele (interioare şi exterioare) specifice unei situații judecate la un moment dat.

De aceea judecarea raționamentelor (şi împărțirea lor în bune şi rele) este la fel de naturală ca şi judecarea altor oameni sau a faptelor şi evenimentelor (şi împărțirea lor în bune şi rele).

Omul nu este „chemat de natură” să judece doar ceea ce depinde de el la un moment dat (sau doar ceea ce se află în „capul său”), ci şi multe alte lucruri care nu depind de el într-un moment sau altul... Sfera de cuprindere a judecății lui nu se poate reduce practic niciodată

doar la „ceea ce depinde de el” sau la ceea ce el crede că depinde de el, deoarece, printre altele, omul nu poate să se judece corect pe sine, dacă nu judecă concomitent şi lumea în care se manifestă şi din care face parte...

Este evident că putem să facem o separaţie între judecata noastră şi acţiunile noastre – dar această separaţie nu este nici radicală, nici totală – aceste două aspecte ale fiinţei – raţiunea şi acţiunea – se condiţionează reciproc în existenţă şi funcţionează intercondiţionat cu multe alte aspecte ale realităţii: percepţia, memoria, emoţiile, acţiunile celorlalţi, contextul cultural şi ecologic etc. A supra-simplifica realitatea complexă a funcţionării psihismului şi fizicului uman nu poate să ne ducă prea departe în înţelegerea întregului psiho-fizic care este omul şi a realităţii care este lumea în care el se exprimă existenţial.

A spune că doar raţiunea depinde de noi şi că trupul nostru funcţionează, aşa, după „capul lui”; a afirma că evenimentele sociale la care participăm nu depind într-o oarecare măsură de noi, nu denotă o atitudine prea atentă la realitatea înconjurătoare.

Este adevărat că judecata noastră depinde într-o oarecare măsură de „noi” şi că ea poate fi corectă sau greşită – dar binele şi răul nu stau doar în judecată, ci stau deopotrivă şi în emoţie, şi în intuiţie, şi în vorbire, şi în memorie... şi stau de asemenea şi în acţiunile noastre şi ale celor din jur.

A reduce morala doar la „ceea ce depinde de noi” este, pe de o parte, doar a nu înţelege partea masivă a moralei care nu depinde de noi (de exemplu, acea parte care ne precedă biologic (manifestată prin răspuns înnăscut la stimulii de durere şi plăcere, prin acţiuni instinctuale, prin activităţi „intuitive” etc.) şi cultural (prin normele morale ale societăţii, prin normele ei religioase, prin tradiţiile şi cutumele societăţii ş.a.m.d. – preexistente venirii noastre în lume)), iar pe de altă parte, este doar a nu înţelege că „binele” şi „răul” nu s-au născut odată cu noi şi nu vor muri la moartea noastră şi a nu pricepe că aceste concepte nu sunt închise exclusiv doar în mintea noastră şi că ele nu sunt excluse din mintea celorlalţi şi, prin urmare, din societate.

Apoi, „binele” şi „răul” sunt doar cuvinte fără conţinut, dacă nu se precizează criteriul după care aceste concepte sunt puse în relaţie cu ceva anume – ori a restrânge „din burtă” aria binelui şi a răului doar la cuprinsul specific pentru raţiune şi intenţie şi a nu preciza clar criteriul sau criteriile după care judecăţile sau intenţiile sunt considerate a fi bune sau rele este doar a efectua o acţiune filosofică fără sens şi fără miză reală. Doar după ce se stabileşte criteriul sau criteriile discriminării, aceasta devine posibilă.

Care este deci criteriul după care stoicul apreciază ceva (din interiorul sau exteriorul său) ca fiind bun sau rău, sau „indiferent”? „Conformitatea cu natura” e suficient de vagă ca să nu spună nimic! „Virtutea” e uneori un cuvânt chiar mai vag de atât... „Folosul” rupt de „roade”?

„Pomul după roade se cunoaşte.” Roadele sunt actele, emoțiile, simțirile, percepțiile, evenimentele provocate de individ. Roadele sunt durerea sau plăcerea, suferința sau fericirea, liniştea sau agitația, confortul sau disconfortul, foamea sau sațietatea... pe care el le resimte ca urmare a gândurilor şi acțiunilor sale... A rupe binele şi răul sau „folosul” de aceste „roade”, e doar a nu înțelege ce este binele, ce este răul sau ce este „folosul”...

Stoicul însă pretinde uneori că-i sunt „indiferente” „roadele” exterioare ale gândurilor şi acțiunilor sale (de exemplu, sărăcia sau bogăția, faima, sănătatea etc.). Pe cine minte el? Pe el însuşi?... Şi la ce-i foloseşte această minciună?...

Cel care nu vrea să scoată criteriul de apreciere a binelui şi răului în afara intenției/ dorinței sale, pe de o parte, în emoțiile şi în sentimentele sale (pozitive sau negative), în percepțiile, simțirile şi amintirile sale (corecte sau eronate, plăcute sau dureroase, suferinde sau fericite) şi, pe de altă parte, în afara sa, în societate, în familie, în colectivitate, în acțiune concretă (bună sau rea, care împlineşte sau dezamăgeşte) nu poate să rămână decât confuz din punct de vedere etic, prins hipnotic într-o stare de auto-păcălire morală de genul „Eu am vrut să iasă bine!... A ieşit rău? Mi-e indiferent!”...

Scuzele explică, dar nu justifică. „Cine nu cunoaşte legea nu e scutit de la pedeapsă dacă o încalcă, doar pentru că ar pretinde că nu ştie de ea”. La fel e cu „intenția” – ea, în cel mai bun caz, este doar începutul actului moral. Acesta se definitivează însă în faptă concretă, evidentă, şi nu rămâne (blocat) doar la („bune”) „intenții” şi „dorințe” („virtuoase”)...

***

Apoi este evident că, de cele mai multe ori, actele noastre, evenimentele pe care noi le provocăm „depind de noi” în cel puțin aceeaşi măsură ca şi gândurile şi intențiile „noastre” – şi pentru că depind de noi ele ar trebui incluse în sfera morală, fiind apreciate ca bune sau rele, chiar şi după acest criteriu propus de stoici.

Iar dacă în ciuda acestor legături/ dependențe directe existente între noi şi actele noastre (fizice), respectiv a acestor legături/ dependențe directe şi indirecte, implicite şi explicite existente între noi şi ceilalți, între noi şi natură, între noi şi societate, acțiunile noastre şi ale

celorlalţi ar fi socotite, după criterii doar de „stoici” ştiute, ca fiind „indiferente moral”, atunci, după aceleaşi criterii „misterioase”, orice altceva care „depinde de noi”, cum ar fi gândurile sau raţionamentele, sau intenţiile ar trebui să fie socotite la fel de „indiferente”.

Dacă dependenţa de noi e criteriul stabilirii cuprinsului sferei morale, ea trebuie să se întindă peste tot unde apare chiar şi cea mai mică dependenţă de noi – adică nu se justifică în nici un fel reducerea acestei dependenţe doar la cea legată de intenţiile proprii...

Însă e foarte discutabilă chiar şi această reducere nejustificată (nici măcar de criteriul propus de stoici), deoarece e foarte discutabilă măsura în care raţionamentele şi intenţiile/ dorinţele noastre depind de noi şi doar de noi – adică măsura în care am putea să le numim ale „noastre”.

Prezenţa influenţelor biologice, ecologice, sociale, culturale, conjuncturale în determinarea intenţiilor/ dorinţelor „noastre” ne arată că ele se află într-o oarecare măsură sub influenţa, de multe ori covârşitoare, a ceea ce nu depinde (doar) de noi.

Binele (sau răul) apreciat ca atare de cineva, de cele mai multe ori, nu este atât rezultatul „judecăţii lui”, cât al preluării din exterior a judecăţii altora, judecată prezentă în faţa lui prin tradiţie, prin cutumă, prin religie, prin obişnuinţă, prin reclamă, prin persuasiune, prin constrângere mai mult sau mai puţin vizibilă.

De exemplu, dorinţele şi intenţiile religioase ale stoicilor greci antici coincid (surpriză!?) cu cele ale religiei greceşti specifică timpului lor. Virtuţile pe care ei le recomandă (curajul, prudenţa, cumpătarea, înţelepciunea, dreptatea) şi care sunt „dorite de ei” corespund, de asemenea, în mare, cu virtuţile morale ale întregii antichităţi greceşti. Dorinţa lor de „filosofie” şi „înţelepciune” se pare că au preluat-o, de asemenea, de la alţii. La fel şi dorinţa lor de a insista exagerat asupra raţiunii...

Dorinţele şi intenţiile stoice, în marea lor majoritate, se dovedesc deci a nu fi chiar aşa de stoice – multe din dorinţele lor nu sunt chiar ale lor... Şi atunci, cât a depins de stoici în conturarea „propriilor” lor dorinţe, dacă (să vezi surpriză), de foarte multe ori, ei au ales (practic şi de multe ori şi teoretic) la fel ca alţii dinaintea lor, respectiv din timpul lor?

***

Dar teoria „morală” încâlcită şi confuză a „dependenţelor de stoici” mai are încă cel puţin un mare neajuns (care o face impracticabilă din punct de vedere social): dacă actele şi judecăţile celorlalţi oameni nu pot primi calificativul de („bine”/ „bun”/ „bună”/) „bune” sau calificativul de („rău”/ „rea”/) „rele”, pentru că, chipurile, aceste calificative s-ar putea

da doar „dependințelor” stoice, respectiv fiindcă aceste acte exterioare nu ar „depinde” (după mintea stoică) „de ei”, rezultă că orice tribunal trebuie desființat şi orice justiție socială trebuie gonită de stoic în aria aspectelor „indiferente” față de buna conviețuire în societate – ceea ce evident este stupid din start.

O societate haotică şi anarhică astfel constituită, în care nu e judecată în nici un fel ca fiind bună sau rea acțiunea celorlalți, nu poate justifica „moral” nici o instituție socială (pornind de la familie, până la judecătorie, armată, parlament, administrație publică, infrastructură culturală etc.) şi astfel ea nu este altceva decât o junglă animalică în care fiecare îşi urmăreşte „intențiile” lui „bune” total „indiferent” la durerile şi plăcerile celorlalți. O astfel de concepție „morală” complet autistă neagă în mod absurd însuşi caracterul de ființă eminamente socială (culturală, politică) specific omului.

Deşi Zenon se pare că chiar a predicat întemeierea unei astfel de „Republici” lipsite de „republică”, cei mai mulți stoici s-au făcut pur şi simplu că nu văd această consecință imediată a refuzului lor infantil de a judeca „binele” şi „răul” din societate (în acest sens un exemplu bun de stoic lipsit de stoicism „anarhic” e cel al lui Marcus Aurelius sau cel al lui Seneca). Dar chiar şi Zenon, dacă ar fi trăit şi numai o zi în republica lui lipsită de republică, poate s-ar fi convins şi el de gravitatea socială a aberațiilor sale filosofice.

„38. După cum nu se propune niciodată un țel ce nu poate să fie atins, tot astfel nu există în univers natura răului.”[306]

Sunt destui nebuni (de exemplu, Epictet) care îşi propun țeluri ce nu pot fi atinse – ca de exemplu, să încerce să se desprindă de rău (viciu) şi să trăiască conform naturii (binelui), deşi ei zic că natura răului nu există – adică, dacă răul ar lipsi cu desăvârşire din *univers* (şi, prin urmare, inclusiv din om, ca parte a universului), cum pretinde Epictet, ar fi imposibil să nu trăieşti conform „naturii binelui”, indiferent dacă ai fi „virtuos” sau „vicios” (sau cel puțin ar fi imposibil să trăieşti conform naturii răului/ viciului, pentru că aceasta zic ei că *nu există*...)

(Copleston F. : *„Dat fiind că stoicii au susținut că divinitatea le ordonează pe toate în cel mai bun mod posibil, ei au trebuit să explice existența răului din lume sau cel puțin să-l armonizeze cu „optimismul” lor.”*[307])

306 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 20 (Epictet, *Manualul*, 38).

307 Copleston, Frederick, 2008, *Istoria filosofiei I Grecia şi Roma*, Editura ALL, Bucureşti, p. 349.

Cât despre aberația că nu există în univers (în nici un fel) „natura răului” (viciului, activității „rele”), chiar şi un stoic care încerca să scape de ceea ce el zicea că nu există (rău, viciu) s-ar fi putut prinde la un moment dat de ridicolul unei astfel de afirmații (dacă gândirea serioasă, coerentă, necontradictorie, realistă nu i-ar fi fost cam „indiferentă”, dând de prea multe ori impresia că o astfel de gândire „nu prea îi stă în putere” stoicului).

10. Interiorul şi exteriorul

Epictet vrea uneori să se detaşeze complet (/ în mod autist) de „lumea din afară” față de care el vede o ruptură totală, împotriva oricărei evidențe contrare: *„Fiindcă trebuie să ştii că nu este deloc uşor ca să-ți păstrezi în acelaşi timp şi o voință în acord desăvârşit cu natura şi preocuparea stăruitoare pentru lucrurile din afară, ci că este absolut obligatoriu, dacă ți-este gândul la una din acestea, să neglijezi în întregime pe cealaltă.”*[308]

„Natura” nu se află deloc în „lucrurile din afară” (de exemplu, în lucrurile (obiectele, activitățile, evenimentele) existente în „natură”)? De când şi de ce s-ar închide „natura” exclusiv doar în „interiorul” stoicului?...

Un stoic care vrea să fie „în acord desăvârşit cu natura” (orice ar mai însemna aceasta pentru el) trebuie deci oare „*să neglijeze în întregime*” orice *„preocupare stăruitoare”* (insistentă, perseverentă, fermă, statornică, durabilă) pentru oricare din *„lucrurile”* (obiectele, acțiunile, muncile, problemele, fenomenele, întâmplările, faptele, evenimentele) care există *„în afara sa”*?! (De exemplu: resurse de hrană şi apă, resurse materiale şi energetice, haine, unelte, locuință, instalații, mijloace de transport, starea mediului înconjurător, fenomenele naturale cu potențial distructiv, acțiunile altor ființe din vecinătate, muncile efectuate de alți oameni în interes social, activitățile şi faptele celor apropiați (de exemplu, ale copiilor, părinților, soției, prietenilor etc.), problemele altor membrii ai societății cu care stoicul intră în contact direct – şi respectiv, problemele sociale, politice, economice ale comunității/ statului în care el trăieşte (legate de drumuri, spații şi activități administrative, hale şi activități de producție, depozite, spații şi activități comerciale etc.), întâmplările şi evenimentele familiale, sociale, politice, culturale etc. cu impact direct asupra vieții stoicului ş.a.m.d.)

308 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 12 (Epictet, *Manualul*, 19).

„Neglijarea în întregime” a tuturor „preocupărilor statornice” pentru „lucrurile din afară” nu poate duce decât la disfuncționalități majore de integrare socială (în contextul caracterului puternic social al omului) şi la o funcționare defectuoasă a propriului sistem psiho-corporal al ființei umane (în contextul necesității evidente a existenței unor „preocupări statornice” pentru „lucruri din afară” (cum sunt sursele de hrană şi apă, adăpostul, sursele de confort termic, aspectele care asigură siguranța, sănătatea şi protejarea vieții etc.) necesare pentru realizarea şi menținerea unei funcționalități optime a acestui sistem).

Susținerea spre manifestare doar a „preocupărilor nestatornice” („spontane”, repede trecătoare, „mofturoase”, lipsite de orice urmă de perseverență) pentru „lucrurile din afară” nu e o caracteristică de bază a omului creator de civilizație şi cultură, ci ea e caracteristică poate doar animalelor sălbatice „aiurite”...

E clar că, de prea multe ori, „rotițele mentale” ale lui Epictet nu prea se roteau cum trebuie şi că, astfel, afirmațiile sale sunt uneori mult mai apropiate de nebunie decât de filosofie – şi acest lucru îl recunoaşte oarecum chiar şi el:

„19. Dacă vrei să faci progrese, îndură cu resemnare să fii socotit nechibzuit şi nebun, din cauza disprețului tău pentru lucrurile din afară.”[309]

Stoicul (Epictet) vrea deci să facă progrese cât mai mari în „nebunie” şi astfel el *disprețuieşte* orice lucru (obiect, activitate, muncă, rezultat al muncii, problemă, întâmplare, eveniment) aflat efectiv în afara sa (respectiv, orice „lucru” (aspect al existenței) pe care mintea lui vrea să-l țină (pe baza unor justificări, de multe ori, evident neîntemeiate) „în afara sa”...)!

Astfel, el nu numai că devine aproape total nefolositor societății/ comunității în care trăieşte (*disprețuind* „lucrurile” şi „lucrările” (/ muncile/ activitățile/ evenimentele/ înfăptuirile/ realizările) „din afara” lui necesare bunei ei funcționări) şi căreia cu astfel de atitudini solipsiste, autiste, demente nu poate să-i creeze decât daune, dar el îşi este astfel nefolositor/ dăunător şi sieşi...

În plus, contrar „prețuirii” sale teoretice pentru „natură”, el devine, astfel, şi complet neputincios în „natură” (pădure, junglă etc.) unde „disprețul său” pentru propria viață, sănătate şi pentru „alte cele din afară” l-ar duce la moarte într-un timp foarte scurt... De unde se vede foarte clar că el vrea de fapt să se sinucidă, dar nu prea ştie cum să şi-o spună

309 *Ibidem*.

şi nici nu prea are curajul să o facă. Stoicul (Epictet) este astfel doar un „sinucigaş ratat”, un om cu mintea ruinată pe jumătate, un „mort psihic” care îşi aşteaptă „resemnat” moartea corporală.

Stoicul îşi afirmă, uneori, o credință oarbă în nişte propoziții de obicei rupte de realitatea evidenței – care astfel, în mare parte, sunt incoerente, superficiale, contradictorii şi chiar aberante şi hilare – propoziții pe care le repetă „ca un prost” care este incapabil să înțeleagă prostia pe care o spune. „Sinucigaşul stoic” gândeşte doar în alb şi negru, fără nuanțe, fără detalii, fără repere reale, fără viață şi oarecum aproape total lipsit de discernământ...

„Trebuie să fii un singur om, fie bun, fie rău. Trebuie sau să-ți desăvârşeşti partea cârmuitoare a celor din tine însuți, sau să porți grijă numai celor din afara ta”[310] *[...]*

O astfel de dihotomie mutual exclusivă este total nejustificată. Desăvârşirea „părții cârmuitoare a celor din tine însuți” nu numai că nu exclude „grija” pentru cele „din afara ta”, dar chiar o presupune cu necesitate. Dacă interiorul stoicului nu comunică cu exteriorul, nu conlucrează cu el şi nu se adaptează față de cele din exterior, el nu mai are a se „desăvârşi” decât în solipsism, autism şi demență...

„În alt chip însă, nu vei ajunge la un asemenea echilibru, dacă nu te vei smulge din mijlocul celor ce nu stau în puterea noastră şi nu vei pune binele şi răul numai în cele ce sunt în tăria noastră.”[311]

S-ar putea susține că „binele” şi „răul” sunt *doar* în interior, deoarece aprecierea lor în relație cu ceva sau altceva ține de judecată/ rațiune şi aceasta este interioară. Această atitudine este greşită din mai multe puncte de vedere.

Mai întâi că vorbele/ conceptele/ ideile (ca de exemplu, „bine”, „rău”, „sus” , „jos”, „alb”, „negru”, respectiv „casă”, „elefant”, „om”) şi judecățile/ raționamentele/ propozițiile nu sunt doar în interiorul stoicului, ci şi în interiorul celorlalți oameni, care însă pentru stoic constituie un exterior ca oricare altul... şi prin urmare, pretenția ca aprecierile de „bine” sau „rău” să se circumscrie, pentru stoic, doar la interiorul său nu are nici un suport real.

Apoi aceste cuvinte/ concepte/ idei nu au sens prin ele însele – ele fac trimiteri, referințe spre alte cuvinte şi mai ales spre realități din afara limbajului – cu alte cuvinte, ele sunt

310 *Ibidem*, pp. 22-23 (Epictet, *Manualul*, 40).
311 *Ibidem*, p. 24 (Epictet, *Manualul*, 42).

semne care trimit spre ceea ce este semnalizat; sunt nume care trimit spre ceea ce este numit; semnificanți care trimit spre ceea ce este semnificat.

Astfel cuvântul/ conceptul „bine”, manifestat ca şi cuvânt interior (idee interioară neverbalizată), face trimitere fie spre realități din interiorul psihicului (raționamente/ judecăți bune/ corecte, percepții bune/ corecte etc.), fie spre realități exterioare psihicului (acțiuni/ evenimente bune/ utile/ folositoare), fie (şi acesta este cazul cel mai des întâlnit) spre ambele realități (interioare şi exterioare) deopotrivă – de exemplu, un raționament este „bun”, dacă este urmat de o acțiune bună... sau o judecată/ prevedere este bună/ corectă, dacă ea este confirmată de realizarea empirică a faptelor prevăzute de acea judecată/ prevedere...

La fel cum cuvântul/ conceptul „cal” (bun) (sau „om” (bun)) nu are o existență strict interioară, de „semn pur” fără nici o referință exterioară psihicului, acelaşi lucru se întâmplă şi cu vorbele/ conceptele de „bine” şi „rău”. Şi aşa cum „calul” şi „omul” nu se află doar în interiorul stoicului, la fel, nici „binele” şi „răul” nu se află doar în interiorul lui.

Acelaşi lucru se întâmplă şi cu alte cuvinte/ concepte care au o conotație mai „interioară”, ca de exemplu, cele de „suferință” (psihică), „durere”, „emoție” sau cele de „utilitate”, „folos”, „valoare” etc. De exemplu, „emoția” şi „suferința”/ „neliniştea” interioară nu sunt doar „cuvinte” interioare – ele fac trimitere spre o stare corporal-psihică foarte complexă care se manifestă în acte corporale şi sociale specifice şi în plus omul poate sesiza prezența emoției şi neliniştii şi în ceilalți oameni.

Iar când vorbeşte de „utilitate” sau „folos” este evident că stoicul (cel puțin în practică) nu face referire la un folos strict verbal (strict „interior”, „rațional”), ci la unul care ia în considerare corpul său, familia sa şi societatea în care se manifestă (adică pe cele „din afara sa”) – fără aceste referințe „folosul” cu pricina îşi pierde aproape orice semnificație reală ce ar putea să fie asociată cu ideea de „folos”...

Prin urmare, ca să aprecieze ceva (un raționament, un fapt etc.) ca fiind „bun” sau „rău” trebuie să existe mai întâi ceva care să poată fi apreciat ca atare... Ori, mai întâi că nu toate „lucrurile” existente sunt „interioare” şi apoi că aprecierea „bunătății” sau „răutății” celor interioare nu depinde doar de alte lucruri „interioare”, ci mai ales de „lucruri exterioare” lor (de efectele exterioare pe care acele „lucruri interioare” (raționamente, emoții, dorințe) le generează „în afară”).

Ca stoicul să aprecieze un cal ca fiind alb sau negru, acel cal trebuie să existe pe undeva. Ori, mai întâi că nu toţi caii stoicului existau doar în „interiorul" său – practic el mai putea avea (uneori) şi cai „exteriori" – şi apoi că aprecierea culorii cailor săi „exteriori" nu depindea atât de culoarea cailor săi imaginari („interiori"), cât depindea de culoarea efectivă a cailor săi „exteriori".

Aşa cum aprecierea „albului" şi „negrului" cailor nu depinde doar de „interiorul" stoicului (că atunci ar fi condamnat să trăiască în demenţă totală şi autism complet purtând în capul său doar „cai verzi pe pereţi" şi nimic altceva), tot aşa, aprecierea „binelui" şi/ sau „răului" specific unei acţiuni (interioare şi/ sau exterioare) nu depinde doar de „interiorul" lui, pentru că, oricât ar vrea, el „nu e singur pe lume" (sau mai precis spus, „interiorul" lui nu este rupt (în totalitate) de lumea lui „exterioară").

Identificarea unui „bine" (/ „rău") în „lumea interioară" (în „gândire") nu exclude existenţa „binelui" (/ „răului") şi în „lumea exterioară" (în acţiunea proprie, în acţiunea celorlalţi oameni sau în alte „acţiuni ale naturii"), ba dimpotrivă: îl presupune şi îl implică, el formând baza de referinţă şi criteriul cel mai important de judecată al „binelui" (/ „răului") interior...

„Binele interior" şi „binele exterior" se corelează şi se implică unul pe altul. Un „bine interior" care produce „rău exterior" (în acţiune) este un non-sens la fel de absurd ca a unui măr care produce non-mere (prune, caise, gogoşari...).

Calitatea unei „gândiri bune" se stabileşte (şi) pe baza acţiunilor exterioare „bune" pe care ea le generează. Astfel o „gândire bună" care produce în mod direct „boală", „sărăcie", „ignoranţă", „slăbiciune" este „bună" doar în imaginaţia unora care ignoră în mod intenţionat (de exemplu, prin indiferenţă şi lipsă de acţiune îndreptată spre eliminarea acestor aspecte din viaţa celui ce le resimte) realitatea în care se manifestă.

La fel cum este un bine (/ rău) în gândurile noastre, socotit în funcţie de efectele interioare şi exterioare bune (/ rele) pe care el le provoacă, la fel există un bine (/ rău) în acţiunile noastre (pornite din gândurile noastre), socotit în funcţie de efectele interioare şi exterioare, mentale şi corporale (informaţionale, energetice şi materiale) bune (/ rele), pe care aceste acţiuni le provoacă (în raport cu noi, respectiv cu celelalte fiinţe)...

(Stoicul Seneca (*4 î.e.n. – 65 e.n.*) vedea, uneori, şi el legătura strânsă care există între „contemplaţie" şi „acţiune": *„Avem obiceiul să spunem că a trăi potrivit cerinţelor naturii*

este binele suprem. Natura ne-a creat pentru ambele moduri de viață: contemplație și acțiune.”[312] *„Contemplația nu se face fără acțiune, nici acțiunea fără contemplație.”*[313])

A ignora realitatea exterioară (/ „din afară”) considerând-o „indiferentă”, „disprețuind-o” și eliminând fictiv din ea „binele” și „răul” (pe lângă că este o acțiune pur egoist-solipsistă care exclude existența unui alt discernământ judecător în „afara ta” și relaționarea morală dintre diferitele ființe capabile de judecată) e doar a ignora în mod răuvoitor sau nebunesc natura și esența „binelui” și „răului” interior (din gândire), care nu există prin sine și doar pentru sine, ci în intimă și directă relație cu „exteriorul” (cu acțiunea corporală, socială, economică etc.).

Ceea ce „depinde de tine” se află în strânsă relație cu „ceea ce nu depinde de tine” și cele două aspecte, de foarte multe ori, nu au o relație fixă, ci una în continuă mișcare care își mută mereu limitele de contact (și de diferențiere) în funcție de fiecare alegere pe care o facem la un moment dat. De exemplu, dacă anticii credeau că anumite boli le erau „date” și că „nu depindeau de ei”, ulterior s-a văzut că prin câteva minime măsuri de igienă „care depindeau de ei” sursa multor boli putea fi de multe ori evitată.

De asemenea, s-a putut constata că prin acțiuni politice ferme și bine intenționate sărăcia (extremă) poate fi mult diminuată sau chiar eliminată dintr-o societate civilizată. La fel și sclavia, inegalitatea sexelor ș.a.m.d.

Cu alte cuvinte, „ceea ce depinde de noi” nu se restrânge doar la „gândirea” noastră (aceasta fiind continuată intim mai ales în acțiunea noastră), iar în interiorul „gândirii” (dorinței, rațiunii...) „ceea ce depinde de noi” variază mereu în funcție de propriile alegeri, dorințe și voințe...

Apoi, gândirea „noastră”, la o analiză mai atentă, se vede clar că „depinde”, de cele mai multe ori, mult mai mult de „exterior” (de credințele/ tradițiile/ obiceiurile nutriționale, vestimentare, lingvistice, comportamentale, religioase, psihologice, filosofice, economice, politice și artistice existente în societate în momentul manifestării acestei gândiri – adică de valorile familiale, comunitare și sociale care sunt specifice societății în care ea se manifestă la un moment dat) decât de „interior”: „gândirea individului” este în primul rând o „gândire socială”...

312 Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, București, p. 190.
313 *Ibidem*, p. 193.

(Chiar şi unui stoic, precum M. Aureliu, îi este evidentă (uneori) legătura profundă existentă între individ şi societate: *„Însă unde se află ţelul suprem, se află şi binele şi fericirea fiecăruia. Binele unei fiinţe raţionale se află cuprins în societatea omenească. Căci este demult definitiv demonstrat că suntem născuţi pentru sociabilitate.”*[314])

11. Pasiunea, apatia şi indiferenţa

„Pasiunea, aşa cum o defineşte Zenon, este o mişcare neraţională şi contra firii a sufletului sau un impuls ce creşte în mod exagerat. Hecaton, în tratatul său Despre pasiuni*, Cartea a II-a, şi Zenon, în lucrarea sa cu acelaşi titlu, spun că există patru genuri de pasiuni: durerea, frica, pofta şi plăcerea. Ei mai susţin că emoţiile sunt judecăţi”*[315] *[...]*

Nu se ştie exact din ce fantezii eroice au dedus stoicii faptul că durerea şi frica sunt „pasiuni”, fiindcă e destul de greu de găsit omul care să fie atât de „pasionat” de durere şi de frică încât să vrea să le experimenteze pe el însuşi cât mai „pasional” cu putinţă.

Şi de unde au tras ei concluzia că durerea şi plăcerea sunt „neraţionale/ iraţionale” şi „contra firii” (nenaturale)? Dacă le-ar fi studiat mai atent, ar fi văzut că e chiar pe dos: sunt foarte raţionale (pot fi „explicate raţional” şi au un rol raţional de îndeplinit în întregul uman) şi sunt „pentru fire” (naturale, fireşti)...

Şi cum adică „emoţiile” sunt „judecăţi”? Adică pentru stoici expresia că „cineva are emoţii” e tot una cu a zice că acel cineva „stă şi judecă”? Emoţiile au legătură cu judecăţile/ raţionamentele, dar nu *sunt* judecăţi...

Diogenes ne mai spune despre stoici că *„După ei, înţeleptul e lipsit de pasiuni.”*[316]

Lăsând la o parte faptul că un om care să fie total lipsit de durere, plăcere, poftă sau frică (adică de „pasiuni” în accepţiunea stoică) nu există nicăieri şi nici nu prea poate exista vreodată, dacă totuşi, prin vreo întâmplare nefericită, ar apare un astfel de om, el nu ar prea putea să fie funcţional în „natură” şi „societate”, deoarece „durerea”, „plăcerea” şi „pofta”/ „dorinţa” sunt părţi constitutive foarte importante pentru buna adaptare, orientare şi funcţionare a omului în mediul în care el se manifestă la un moment dat.

Apoi, pasiunea (gr. *pathos/ πάθος* – pasiune/ patos) înţeleasă (conform DEX) ca şi sentiment puternic, afecţiune intensă, dorinţă arzătoare, intelect entuziast – este mereu un

---

314 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuşi*, Editura Vestala, Bucureşti, p. 77 (V, 16).
315 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 242 (VII, 110-111).
316 *Ibidem*, p. 243 (VII, 117).

semn de implicare şi interes, de dorință aprinsă de a face ceva, semn că cel cuprins de pasiune nu trăieşte doar „ca să facă umbră pământului” şi nici ca o „umbră”, ci ca să se exprime printr-o viață cu sens şi printr-o acțiune trăită cu intesitate, printr-o viețuire interesată de viețuire şi realizare, şi nu printr-o mişcare făcută doar din inerție.

Lipsa de pasiune, apatia (gr. *apatheia/ απάθεια* < *a* – fără, *pathos/ πάθος* – pasiune/ patos >) – lipsa de interes, indolența, indiferența (față de plăcere, durere şi poftă) se vrea deci uneori, pentru stoici, a fi o stare de „eliberare” de plăcere şi durere, dar nu ajunge să fie decât o stare de „apatie” bolnăvicioasă, de alungare prostească din sine a oricărei pasiuni – de înăbuşire brutală şi barbară a pasiunilor, a patosului (avântului, entuziasmului, însuflețirii).

Între „pasiune” şi „apatie” (lipsă de pasiune) se desfăşoară nu activități „indiferente” emoțional, ci toate activitățile normale, curente. Diferența este ca între „a sta” (apatie) şi „a alerga” (pasiune) – între ele se află „mersul normal”. Între apatie (sentiment şi emoție foarte redusă, părând chiar că lipseşte) şi pasiune (sentiment şi emoție puternică) se află emotivitatea obişnuită (sentimentul şi emoția „normală”) – toate acestea trei (apatie, emotivitate normală, pasiune) au însă rolul lor bine stabilit în buna funcționare emoțională a omului – de aceea, dorința de eliminare a „pasiunii” şi de exacerbare a „apatiei” dincolo de anumite limite acceptabile nu poate duce decât la dereglări majore în psihicul uman.

„Apaticul” nu e tot una cu „indiferentul” – a nu pune pasiune/ entuziasm/ însuflețire într-o activitate nu e tot una cu „a nu face diferențe”. Însă, cu siguranță, activitatea de a prefera exclude, pe de o parte, indiferența, deoarece pentru a prefera trebuie să faci diferențe, iar pe de altă parte, exclude şi „apatia”, deoarece preferința care este lipsită de pasiune, de dorință vie, nu mai este o „preferință”, ci cel mult o „nevoie”, o „obligație”, o forțare care, într-o oarecare măsură, trezeşte în cel împins de ea la acțiune o rezistență, un instinct de opoziție, poate mai firav, poate mai consistent, dar în nici un caz „indiferent” emoțional şi volițional.

12. Plăcerea şi durerea

„După părerea stoicilor, sufletul are opt părți. Aceste părți sunt cele cinci simțuri, organul vorbirii, organul gândirii, care este însăşi mintea şi partea generatoare."[317]

„După ei, durerea este o strângere nerațională a sufletului. Speciile ei sunt: mila, invidia, gelozia, rivalitatea, tulburarea, supărarea, îndurerarea, supliciul, prăbuşirea."[318]

Ce mai este şi această „strângere nerațională" a „sufletului"? De unde vine durerea? De la „strângere" sau de la „nerațională" (irațională)? Există o „strângere rațională a sufletului"? Sau o „expansiune nerațională" a lui?...

Şi care din cele opt părți ale „sufletului" se strânge în mod „nerațional"? Simțurile? Organul vorbirii (sufletului?)? Partea generatoare/ procreatoare[319] (sufletele „procreează"?)? Respectiv „mintea"? (Cum se „strânge mintea în mod nerațional?") ...

„Dorința este o poftă nerațională, sub care sunt rânduite stările următoare: lipsa, ura, părtinirea, mânia, iubirea, pica, ciuda."[320]

De ce ar fi „dorința" o „poftă nerațională"? Oare pentru stoici nu existau „dorințe raționale"? Şi de ce ar fi „lipsa" sau „iubirea" „pofte neraționale"? Ce însemna oare pentru ei că ceva era „nerațional/ irațional"?...

„Plăcerea este o exaltare irațională, care rezultă din ceea ce pare de a fi demn de alegere; ea cuprinde: încântarea, bucuria de răul altuia, desfătarea, bucuria violentă. Încântarea este plăcere care farmecă prin intermediul urechilor"[321] *[...]*

De ce ar fi „plăcerea" o „exaltare irațională" şi de ce să rezulte ea din ceea ce doar *pare* a fi demn de alegere? (Foarte multe plăceri sunt perfect raționale şi demne de alegere.) Încântarea farmecă doar prin intermediul urechilor?...

Apoi, pentru stoici există oare o „exaltare rațională"? Se pare că da! Se numeşte „bucurie" (dar nu „bucurie de răul altuia" şi nici „bucurie violentă"):

„[116] Stoicii mai spun că există trei stări emoționale bune, anume bucuria, prudența şi voința. Bucuria, opusul plăcerii, este o exaltare justificată de rațiune"[322] *[...]*

---

317 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 242 (VII, 110).
318 *Ibidem* (VII, 111).
319 Conform Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, nota 294 de la p. 479.
320 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 242 (VII, 113).
321 *Ibidem* (VII, 114).
322 *Ibidem*, p. 243 (VII, 116).

De când şi până unde a ajuns bucuria „opusul plăcerii”? (Bucuria stoicilor este o „bucurie dureroasă”?... Îi „doare cumva mintea” de la afirmațiile cam negândite pe care le fac aproape la tot pasul?)

După definițiile lor „urecheate” (a se citi „încântătoare”) „bucuria” în genere este o exaltare rațională (justificată de rațiune) cam „dureroasă” (opusă plăcerii) – şi astfel „bucuria de răul altuia” înseamnă pentru ei şi o „exaltare justificată de rațiune” pentru „răul altuia” (care este o „emoție bună” – fiind o specie de bucurie), dar şi o exaltare nejustificată de rațiune („bucuria de răul altuia” fiind după stoici o „plăcere” care este o „exaltare irațională”...).

„Pentru stoici voința este opusul poftei, întrucât este o dorință rațională”[323] *[...]*

Deci pentru stoici „voința” este „ne-pofta” (pe principiul: „Pune-ți pofta-n cui!”) şi voitorii stoici se pare că voiesc doar „ne-poftirea” şi „doresc să nu dorească” – iar această dorință, numită de ei „voință”, este pentru ei o *„dorință rațională*” (cea „irațională” ar fi probabil, pentru ei, să-şi dorească ceva, altceva decât să nu-şi dorească nimic) în condițiile în care tot ei susțin că *„dorința este o poftă nerațională”*[324] – adică pentru ei ne-pofta (ne-)poftită de ei (adică „voința” lor) este o „poftă nerațională – rațională”, deşi este totuşi „opusul poftei”... E bine că s-au „lămurit” (să nu se lămurească)!...

Sufereau ore stoicii de boala incoerenței de le era aşa de greu să spună ceva cu sens?

„Prin infirmitate se înțelege o boală însoțită de slăbiciune, iar prin boală se înțelege o închipuire a unui lucru care pare foarte de dorit.”[325]

Ciudată „înțelegere” mai aveau şi stoicii pentru „boală” – *„închipuire a unui lucru care pare foarte de dorit”*... Probabil că ei înțelegeau prin „sănătate” „închipuirea unui lucru care nu pare că este de dorit”. Oare de aceea le era lor „indiferentă”? (Fiindcă era pentru ei o „închipuire” şi ceva care doar *pare* a fi de dorit?...) Şi apoi dacă pentru ei „boala însoțită de slăbiciune” este o „infirmitate”, „boala însoțită de putere” ce este? – O „putere paranormală”?...

Stoicul disident Dionysios, care a privit mai atent boala şi durerea, a înțeles cât de „indiferentă” este durerea şi cât de „dorită” este boala: *„Dionysios, transfugul, spunea că scopul vieții noastre este plăcerea; la această părere a ajuns, fiind încercat de un atac de*

323 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 243 (VII, 116).
324 Conform Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 242 (VII, 113).
325 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 243 (VII, 115).

oftalmie. Suferința i-a fost aşa de cumplită, încât a ezitat să numească durerea drept un lucru indiferent.”[326]

Seneca ne spune, în *Despre viața fericită*, că: *„Mai putem defini binele suprem şi afirmând că fericit este omul pentru care nu există bine şi rău, ci suflet bun şi suflet rău, omul care iubeşte ceea ce este moral, căruia îi aduce mulțumire virtutea, pe care evenimentele întâmplătoare nici nu-l ridică, nici nu-l doboară, care nu cunoaşte un bine mai mare decât cel pe care şi-l poate oferi singur şi pentru care adevărata plăcere va fi disprețuirea tuturor plăcerilor”*[327]

Cum poate fi fericit „omul pentru care nu există bine şi rău” e greu să ne închipuim. („Fericirea” lui nu e „bună”?) Sau cum s-ar putea ca pentru cel pentru care există „suflet bun şi suflet rău” să nu existe totuşi un „bine” şi un „rău” oarecare după care el să poată aprecia dacă sufletele, faptele, cireşele şi altele sunt bune sau rele?... Dacă nu există „bine”, nu poate exista nici „binele sufletului”, respectiv „sufletul bun”... Atributul „bun” vine şi din considerarea prealabilă a calității abstracte de „bun” (respectiv „bine”)... Generalul şi particularul merg mână în mână şi nu pot fi despărțite...

Şi apoi cum e cu putință ca pentru omul *„pentru care nu există bine şi rău”* să existe totuşi (doar câteva cuvinte mai încolo) un „cel mai mare bine” şi încă un „bine” pe care el să-l cunoască şi să şi-l ofere „singur” (un bine-inexistent-cu-auto-servire)? De unde până unde ceea ce omul îşi poate oferi singur devine condiția cea mai importantă a „binelui”? E evident că omul îşi poate oferi singur şi „răul” (deci condiția invocată nu e suficientă). Apoi „binele” omului este de cele mai multe ori rezultatul unei relații cu familia, cu societatea şi cu mediul înconjurător – o relație în care factorul dăruire (reciprocă), respectiv schimb este primordial (omul nu ar depăşi nici măcar primul an de viață, dacă ar sta doar în grija „binelui pe care şi-l poate face singur”).

E de observat şi următoarea aberație prezentă în exprimarea lui Seneca: *„adevărata plăcere va fi disprețuirea tuturor plăcerilor”*. În „toate plăcerile” intră şi „plăcerea disprețuirii plăcerilor” care astfel ar trebui să fie şi ea la fel de disprețuită ca orice plăcere. Seneca ne spune astfel că „adevărata plăcere” este plăcerea care se disprețuieşte pe sine – adică *disprețul* (plăcerii). Exprimarea lui, pe lângă că este aberantă, prin egalizarea

326 *Ibidem*, p. 254 (VII, 166).

327 Seneca; Sfântul Augustin, 2004, *Despre fericire*, Editura Humanitas, Bucureşti, pp. 20-21 (Lucius Annaeus Seneca, *Despre viața fericită,* IV. 2).

„dipreţului" (plăcerilor) cu „plăcerea" (adevărată), este şi contradictorie, deoarece, dacă „adevărata plăcere" este şi „dispreţul" (adevăratei plăceri), atunci „adevărata plăcere" va fi şi dispreţul a ceea ce este preţuit (pe de o parte, e preţuită „adevărata plăcere", dar, pe de altă parte, ea e şi dispreţuită, făcând parte din „toate plăcerile" care sunt dispreţuite).

(Exprimarea lui Seneca e de genul: „adevăratul bine va fi dispreţuirea oricărui bine" sau „adevărata virtute va fi dispreţuirea tuturor virtuţilor"... – adică, „binele adevărat va fi binele care se dispreţuieşte pe sine", respectiv, „virtutea adevărată va fi virtutea care se dispreţuieşte pe sine"... Exprimarea lui e astfel asemănătoare unei formulări care ar face din „dispreţ" „calitatea supremă" a binelui (adevărat) sau a virtuţii (adevărate), în condiţiile în care acest „bine adevărat" şi această „virtute adevărată" ar fi şi preţuite, şi dispreţuite – adică doar foarte confuz apreciate şi extrem de confuz delimitate... Pe acest stil obscur/ nebulos, probabil că după Seneca „falsa plăcere va fi preţuirea tuturor plăcerilor", „falsul bine va fi preţuirea oricărui bine" şi „falsa virtute va fi preţuirea tuturor virtuţilor"...)

„Adevărata plăcere" este în primul rând o plăcere care nu se neagă pe sine, iar cel care simte plăcerea (de a mânca, de a se hidrata, de a se odihni etc.), „de obicei", preţuieşte/ apreciază/ valorizează atât plăcerea, cât şi sursele/ cauzele/ condiţiile care o produc/ generează/ favorizează, nu doar pentru faptul că „plăcerea este plăcută", ci şi pentru actele utile/ folositoare, pentru buna funcţionare a organismului individual, social şi ecologic, cu care ea se însoţeşte în condiţii de bună funcţionare a mecanismelor ei specifice.

Cel care simte „adevărata plăcere" nu dispreţuieşte/ desconsideră/ devalorizează „plăcerea", pentru că înţelege, mai întâi de toate, că „adevărata plăcere" este, înainte de orice, o „plăcere" şi apoi, pentru că înţelege foarte bine rolul pe care ea îl joacă în buna funcţionare a fiinţei umane. Ori, actul de „a dispreţui" plăcerea nu prea are cum să fie o formă de plăcere, ci mai degrabă una de suferinţă/ nefericire, iar „a dispreţui" o componentă esenţială pentru buna funcţionare a organismului, nu e decât a dispreţui această bună funcţionare şi a dori astfel distrugerea ei...

A face deci din „dispreţul" plăcerii (sau mai ales al plăcerii) un criteriu al „adevăratei plăceri" şi o „virtute" demnă de urmat de o minte sănătoasă („la cap") poate fi orice, doar semn de sănătate mentală nu e...

O minte „adaptată împrejurărilor" este o minte vie, care trăieşte într-o realitate concretă mereu în schimbare – una însă pe care „evenimentele întâmplătoare" o lasă indiferentă (nici nu o „ridică", nici nu o „doboară") este doar o minte paralelă cu realitatea, care o

ignoră voit pe aceasta, care „nu trăieşte” şi „nu simte” – una care numai în „acord cu natura” („vie”) nu poate fi considerată a fi.

„Ce ne împiedică oare să spunem că o viață fericită înseamnă un suflet liber, mândru, neînfricat şi ferm, un suflet aflat dincolo de teamă şi de dorință, al cărui bine unic este frumusețea morală, al cărui unic rău este dezonoarea, iar tot restul, o mulțime de lucruri fără valoare, care vin şi pleacă fără să sporească şi fără să scadă binele suprem, neluându-i şi neadăugându-i nimic vieții fericite?”[328]

Cum se poate ca „un suflet aflat dincolo de teamă” şi mai ales de „dorință” să poată socoti „dezonoarea” ca fiind „răul unic” (şi, prin urmare, ceva pe care doreşte să-l evite), respectiv, să poată socoti „frumusețea morală” ca fiind „binele unic” (prin urmare, dorind să-l atingă)? Sesizăm oare aici o dorință de onoare şi o frică de dezonoare la cel aflat (chipurile) „dincolo de teamă şi de dorință”?...

„În ziua în care omul se va ridica deasupra plăcerii se va ridica şi deasupra durerii; vezi în ce robie infamă şi primejdioasă se va afla cel pe care îl vor stăpâni, rând pe rând, plăcerile şi durerile, cei mai capricioşi şi mai tiranici stăpâni dintre toți.”[329]

Apariția şi manifestarea „plăcerilor” şi „durerilor” este în deplin acord cu „natura omului” şi are un rol pe deplin „natural” în funcționarea acestuia. Cel ce caută să se ridice „deasupra plăcerii şi durerii” este asemănător aceluia care încearcă să zboare dând din mâini, adică aceluia care merge contra naturii (umane şi animale)... Cel care „nu mai simte”, sub nici un chip şi sub nici o formă, plăcerea şi durerea este doar un „mort viu”, un „mort psihic”, care dacă nu-şi revine cât de repede din paralizia lui mentală, va ajunge şi mort corporal...

[...] „unii oameni sunt nefericiți nu pentru că sunt lipsiți de plăcere, ci chiar din cauza plăcerii”[330] *[...]*

Dacă unele evenimente aduc cu ele şi plăceri, şi neplăceri, asta nu înseamnă că acestea vin în acelaşi timp şi sub acelaşi raport. Dacă o conjunctură cauzală produce dintr-o anumită perspectivă plăcere şi din altă perspectivă neplăcere, acest lucru nu transformă magic plăcerea în neplăcere şi invers (în momentul şi din perspectiva sub care plăcerea e resimțită ca plăcere, respectiv neplăcerea ca neplăcere).

---

328 *Ibidem*, p. 21 (Seneca, *Despre viața fericită,* IV. 3).
329 *Ibidem*, pp. 21-22 (Seneca, *Despre viața fericită,* IV. 4).
330 *Ibidem*, p. 26 (Seneca, *Despre viața fericită,* VII. 2).

Astfel „unii oameni” nu sunt „nefericiți” din cauza simțirii unei plăceri atunci când o simt şi o apreciază ca atare (din perspectiva unui criteriu specific de apreciere), ci din altă cauză – de exemplu, a simțirii concomitent cu plăcerea menționată a unei neplăceri/ dureri/ nefericiri apreciată ca atare din perspectiva unui alt criteriu de judecare a plăcerii şi durerii.

A zice că un om e nefericit „din cauza plăcerii” e oarecum echivalent cu a zice că cineva ar putea fi fericit „din cauza durerii”... Disprețul față de plăcere nu poate decât să facă din „virtute” durere...:

„Virtutea este ceva înalt, măreț şi regesc, care nu cunoaşte înfrângere şi nici osteneală: plăcerea în schimb este ceva degradant, înrobitor, slab şi trecător, al cărui sălaş şi adăpost sunt bordelurile şi cârciumile. Peste virtute vei da în templu, în for, în curie, ținând piept înaintea zidurilor, plină de praf, arsă de soare şi cu mâinile bătătorite.”[331]

A opune „virtutea” plăcerii este doar a o asocia cu durerea (opusă de asemenea plăcerii). A vedea prezența plăcerii doar în „bordeluri”, „cârciumi” şi „băi publice” este a ignora esența plăcerii: a ignora, printre altele, „masa” regelui şi a cetățeanului (cu plăcerile specifice), a nu înțelege „înălțimea”, „sfințenia” şi „legitatea” plăcerii de a-ți astâmpăra setea cu un pahar cu apă sau plăcerea naturală ce însoțeşte actul sexual „virtuos” făcut de un rege, un filosof sau un soldat, plăcerea unui act artistic, plăcerea resimțită la răsplătirea unui fapte bune ş.a.m.d. A smulge „virtutea” de lângă plăcere este doar a o apropia în mod samavolnic de durere...

E interesant apoi de constatat cum virtutea lui Seneca, care nu cunoaşte „osteneală”, stă, câteva cuvinte mai încolo, „ținând piept înaintea zidurilor, plină de praf, arsă de soare şi cu mâinile bătătorite” (probabil de la „lipsa” ei de „osteneală”), iar în altă parte „se sforțează şi se luptă”: *„Se îndoieşte cineva că răbdarea, tăria de caracter, perseveranța şi orice virtute care ține piept greutăților şi supune soarta trebuie să urce, să se sforțeze şi să lupte?”*[332]

Cât despre virtutea „care nu cunoaşte înfrângere” este de discutat din partea cui ar putea să cunoască înfrângerea şi dacă poate fi învinsă. Dacă poate fi înfrântă (de exemplu, de viciu), atunci, cu siguranță, poate cunoaşte „înfrângerea”, iar dacă nu poate fi învinsă (cum pretinde Seneca), e curios cui şi de ce „ține ea piept înaintea zidurilor”?

331 *Ibidem* (Seneca, *Despre viața fericită,* VII. 3).

332 Seneca; Sfântul Augustin, 2004, *Despre fericire*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 68 (Lucius Annaeus Seneca, *Despre viața fericită,* XXV. 6).

„130. Când a fost întrebat de cineva, cum poate să-şi îndurereze duşmanul, Epictet a răspuns: „Fiind, tu însuţi gata oricând să-i faci cel mai mare bine.” ”[333]

Epictet e gata să-i facă bine duşmanului său doar ca să-l vadă îndurerat? Oare duşmanii lui se „îndurerau” când el „era gata” să „le facă bine”?...

„– Te rugăm Epictet: fă-ne orice rău, dar bine să nu ne faci, că ne produci o mare durere!

– Aşa vă trebuie! Na bine de la mine! Să simţiţi şi voi durerea şi îndurerarea!...”

Maxima aceasta e construită pe schema următoare:

„– Cum să-ţi înfometezi duşmanul?

– Fiind oricând gata să-i dai cea mai bună mâncare!”

Adică, ar zice Epictet, „dacă vrei să flămânzeşti, mănâncă şi dacă vrei să mănânci, flămânzeşte”!... Adică doar „vorbe în doi peri” aruncate pe gură fără o minimă chibzuinţă...

„143. În realitatea, nimic nu este plăcut sau neplăcut prin natura sa, ci totul depinde de obişnuinţă.”[334]

„144. Alege cel mai cinstit fel de viaţă, căci, după aceea, deprinderea ţi-l va face şi plăcut.”[335]

Dacă plăcerea ar depinde de „obişnuinţă”, atunci de ce nu şi-ar alege cineva „cel mai necinstit fel de viaţă”, pentru că după aceea, după mintea lui Epictet, „deprinderea” i-l va face „plăcut”?

„Cinstea” este „plăcută” prin „natura” sa şi nu prin „deprindere” sau oricum, cu mult mai mult prin „natura sa” (virtuoasă), decât prin „deprindere”... Dacă „*nimic* nu este plăcut sau neplăcut prin natura sa”, ci devine astfel prin obişnuinţă, aceasta ar însemna că „răul”, „minciuna”, „necinstea”, „viciul” ar putea să devină „plăcute” prin „obişnuinţă/ deprindere”...

În plus, de cele mai multe ori, obişnuinţa presupune din start faptul de a te obişnui, de a te acomoda, de a te adapta la ceva care exista deja (prin „natura” sa) şi nu a-i schimba (radical) această „natură”. Gustul acru sau cel sărat nu devine dulce prin obişnuinţă!... Şi nici dulcele nu devine amar prin obişnuinţă... Senzaţia/ percepţia e acolo – şi doar te

333 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 56 (Epictet, *Fragmente*, 130).
334 *Ibidem*, p. 57 (Epictet, *Fragmente*, 143).
335 *Ibidem*, p. 58 (Epictet, *Fragmente*, 144).

„obişnuieşti” cu ea – altfel ar însemna că tu ai putea să transformi durerea în plăcere şi plăcerea în durere (fizică) după cum ai avea tu chef, cu o oarecare „obişnuință”...

La fel de bine Epictet ar fi putut susține că putea transforma cercul în pătrat şi triunghiul în dreptunghi prin „obişnuință/ deprindere”, său că el ar fi putut să-şi transforme „mersul” în „zbor” prin „obişnuință” şi prin „deprindere”...

13. Intenția şi acțiunea

„Conform stoicilor, nici o acțiune nu este rea şi condamnabilă în sine: intenția, condiția morală a agentului făptuitor, e ceea ce face acțiunea rea – acțiunea ca entitate fizică este indiferentă.”[336]

Intenția este în sine bună sau rea, indiferent de consecințele sale, de acțiunile pe care ea le generează şi le susține? „Ai vrut să faci bine!” nu e tot una cu „Ai făcut bine!” – diferența este la fel de mare ca şi diferența dintre dorință/ voință/ intenție (a vrea) şi acțiune/ faptă/ realizare (a face). Iar cel care se preface că nu vede această diferență probabil că nu cunoaşte nici diferența între a vrea să mănânci şi a mânca efectiv...

Aprecierea binelui şi răului doar în funcție de ceea ce vrea un individ este o atitudine cel mult infantilă – inexistența unor criterii cât de cât obiective, exterioare „toanelor” intenționale strict subiective ale individului nu poate duce în societate decât la anarhie (fiecare face ce vrea, cu condiția să aibă „intenții bune”, din punctul lui de vedere...), iar în individ la totală dezorientare morală manifestată prin însingurare, autism şi rupere imaginară de lume...

Cel care defineşte răul, după cheful său personal, ca fiind „doar ceea ce crede el că e răul”, nu mai are nici o şansă să înțeleagă coerent manifestarea răului în lume – la fel de bine el ar putea să definească în mod similar orice altceva: „suferința” („doar ceea ce crede el că e suferință”), „vaca” („doar ceea ce crede el că e vacă”), „ploaia” („doar ceea ce crede el că e ploaie”) etc. Cel care îşi reduce criteriile discriminării la „intenție” reduce limba la vorbire aiuritoare în „limbi personale” şi *comunicarea la monolog.* El reduce societatea la un individ şi chiar întreaga natură la „distinsa” sa persoană aberantă stoic. Despărțirea abruptă a intenției de acțiunea morală nu duce decât la o proastă înțelegere atât a intenției, cât şi a acțiunii morale.

336 Copleston, Frederick, 2008, *Istoria filosofiei I Grecia şi Roma*, Editura ALL, Bucureşti, p. 349.

Iar a reduce toate criteriile de discriminare posibilă între bine şi rău la unul singur (cel specific „intenţiei”) este doar a nu pricepe ce e aceea discriminare şi cum funcţionează ea. Şi pentru discriminarea interioară şi pentru discriminarea exterioară sunt nenumărate criterii posibile după care omul poate şi trebuie să discrimineze între „bine” şi „rău” şi doar o privire cât mai cuprinzătoare a cât mai multor astfel de criterii şi o corelare armonioasă a lor poate să-i permită să discrimineze, cât mai bine cu putinţă, între „bine” şi „rău”.

Apoi dacă „intenţia” este criteriu de discriminare, cum discriminează un stoic între intenţii? Dacă el are două intenţii la un moment dat, potrivit căror criterii ştie să spună care din ele este „bună” şi care este „rea”? Un singur criteriu de judecată este de cele mai multe ori insuficient – de abia mai multe, corelate între ele şi cu contextul în care se manifestă, pot duce la o discriminare relativ corectă (intenţiile trebuie judecate prin acţiuni, prin dorinţe, prin raţiune, prin memorie etc.; acţiunile prin efecte, prin utilitate, prin coerenţă, prin împlinire, prin reacţii sociale etc.).

(Comte-Sponville: *„Epicurienii şi stoicii, cu toată măreţia lor considerabilă, mi se par puţin dogmatici sau exageraţi. Să spunem că ei simplifică excesiv viaţa.”*[337])

„Răul” şi „binele” sunt aspecte ale existenţei care nu stau ascunse doar prin anumite zone „privilegiate” ale realităţii (doar în „intenţie” sau doar în „dorinţă”, sau doar în „raţiune”, sau doar în „societate”, sau doar în „acţiune” etc.) – „răul” şi „binele” sunt concepte generale, universale, care, dintr-o perspectivă sau alta, sunt inserate în întregul cuprins al realului – de aceea discriminarea între bine şi rău nu se poate opri nici ea doar la discriminarea în interiorul unor zone înguste ale „naturii”, mai ales dacă ele sunt rupte în mod brutal şi total nejustificat de celelalte „zone” cu care interacţionează în mod implicit sau explicit.

„Răul” nu este doar în „noi” sau doar în „afara noastră”, el nu este doar în „suflet/ minte” sau doar în trup, sau doar în lucruri – prezenţa lui (atunci când ea se manifestă) poate fi constatată în orice parte a realităţii... Şi la fel este şi cu „binele”. Sunt judecăţi rele pentru minte şi lucruri rele pentru trup şi sunt aspecte rele pentru societate – iar a reduce răul doar la interior şi în interior doar la o parte a lui, de exemplu, doar la „intenţie” (morală), nu înseamnă decât a ignora complexitatea întregului (individual-social-natural) în care ne manifestăm capacitatea discriminatorie a fiinţei.

337 Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, Bucureşti, p. 33.

Cunoaşterea („intenției bune”) şi acțiunea („bună”) nu sunt unul şi acelaşi lucru: de exemplu, un stoic oarecare ar fi putut să vadă („bine”), la un moment dat, că chiar dacă ştia („bine”) cum să-şi potolească („bine”) foamea şi chiar dacă voia să facă („bine”) acest lucru, într-o anumită împrejurare nefavorabilă („rea”), se putea întâmpla să nu găsească imediat o sursă („bună”) de hrană („bună”) în preajma sa...

14. Indiferența şi intenția

Pierre Hadot precizează următoarele (în legătură cu „discriminarea morală” şi „intenția” stoicilor): *„Putem defini deci opoziția între domeniul „moralului” şi cel al „indiferentului”. Astfel, va fi moral, adică bun sau rău, ceea ce depinde de noi şi va fi indiferent ceea ce nu depinde de noi. Singurul lucru ce depinde de noi este în fond, intenția noastră morală, sensul pe care îl dăm evenimentelor. Ceea ce nu depinde de noi corespunde înlănțuirii necesare a cauzelor şi efectelor, adică destinului, evoluției naturii şi acțiunii altor oameni. Astfel sunt indiferente viața şi moartea, sănătatea şi boala, plăcerea şi suferința, frumusețea şi urâțenia, puterea şi slăbiciunea, bogăția şi sărăcia, noblețea şi originea umilă, carierele politice, pentru că niciuna nu depinde de noi.”*[338]

„Definiția” subiectivă a stoicilor scoate practic morala în afara moralei – dacă „indiferentul” se opune „moralei” şi dacă „indiferentul” cuprinde viața şi moartea, sănătatea şi boala, bogăția şi sărăcia ş.a.m.d., „morala” (individuală şi socială) rămâne fără „obiect de activitate” – ea rămâne astfel să-şi privească, oarecum aiurită, doar „propriile ei intenții morale” rupte total de contextul (interior şi exterior) în care apar. Când pui în opoziție „moralul” (discriminarea între bine şi rău) cu „fericirea şi suferința” sau cu „plăcerea şi durerea”, sau cu „viața şi moartea”, îi iei practic moralei cam orice criteriu solid de apreciere a „binelui” şi „răului” – iar o morală fără criterii solide de discriminare morală mai este „morală” doar cu vorba...

De exemplu, ce ar mai fi justiția într-o societate stoică în care „acțiunile altor oameni” nu sunt nici „bune”, nici „rele” – în care aceste acțiuni nu sunt „morale”, ci sunt „indiferente” judecătorului chemat să le judece? Ea nu ar fi decât o lipsă totală de justiție/ dreptate (socială) „aplicată” de ne-judecători, nechemați să judece (sau chemați să nu judece) acțiunile „altor oameni”!

338 Hadot, Pierre, 1997, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iaşi, pp. 159-160.

Deci, în cazul stoicilor, nu mai vorbim nici măcar de „intenția" justiției, nici măcar de intenția de a face dreptate (socială), ci vorbim doar de opusul acesteia: de intenția injustiției şi de intenția tolerării explicite a nedreptății (sociale), respectiv a ignorării ei (prin „indiferență" față de ea). Intenția stoică este astfel ruptă brutal de acțiune: stoicul nu prea intenționează să acționeze, el intenționează doar să nu acționeze (prin trupul său, adică fizic, respectiv social) – adică el are doar intenția de a nu intenționa (să realizeze nici o acțiune fizică, materială).

Susținând, total împotriva evidenței, că sănătatea sau boala lui nu depinde şi de el, că bogăția sau sărăcia lui nu depinde şi de el, că plăcerea sau suferința lui nu depinde şi de el, stoicul trăieşte într-o lume fantastică în care cuvântul „depinde" (de el) nu prea mai are nici un sens... Intenția lui pluteşte anesteziată printr-un vid de intenție (acțională) şi astfel îşi pierde şi ea conținutul: ce mai este intenția care nu intenționează (mai) nimic? Intenția indiferentă la viață şi moarte nu mai este intenție cu sens de viață...

Intenția/ dorința de a face (/ întreprinde/ realiza) ceva, care nu doreşte să întreprindă (/ facă/ realizeze) nimic cu trupul său şi nimic în raport cu acțiunile celorlalte ființe, nu mai este intenție (morală), ci este nebunie curată, iar locul ei este doar la ospiciu şi nu în „şcolile de filosofie"...

Apoi a tăia brutal lumea în două: în „interior" (suflet, minte) şi „exterior" şi a exila copilăreşte „destinul", legile naturii şi „înlănțuirea necesară a cauzelor şi efectelor" doar în „exterior" dă dovadă dacă nu de infantilism cronic, atunci cel puțin de o prostie (ne)filosofică care cu greu poate fi înțeleasă şi acceptată ca dovadă de gândire de la o ființă umană (stoică sau altfel).

Legile şi „natura" (cauzele şi efectele) „guvernează" toată realitatea nu doar o parte a ei: intenția omului se supune propriilor ei legi de intenționare şi tuturor legilor psihice şi fizice care acționează asupra naturii umane. Dacă în exterior există astfel un „destin" şi un „implacabil" specific, el există în mod vădit şi în „interior": „sufletul" (mentalul) nu pluteşte aerian deasupra legilor naturii şi în afara lor – ci este supus lor deopotrivă cu trupul şi cu tot cosmosul în care se manifestă. Şi astfel omul este la fel de capabil de o „alegere morală interioară" pe cât este de capabil de o alegere morală „exterioară" şi este la fel de „indiferent" față de exterior pe cât poate fi de „indiferent" față de „interior"...

Apoi, „indiferentul” poate fi bun şi/ sau rău (în funcție de circumstanțe) – şi de aceea, a scoate „indiferentul” în afara binelui şi răului şi a-l pune în opoziție cu „morala” este doar o absurditate stoică printre multe alte absurdități de aceeaşi natură.

„Indiferența” stoicului (față de „indiferente”) depinde de el! (El o alege, el o susține, el şi-o imaginează.) Prin urmare, a susține că „indiferența” lui (față de „indiferente”) nu depinde de el, de diferențierea pe care el o face între bine şi rău, de aprecierea pe care el o face asupra „utilității” practicării „indiferenței” (față de „bogăție şi sărăcie”, de exemplu) este doar a nu înțelege clar lucrurile care depind de el.

Ceea ce „va fi indiferent” (pentru noi) depinde uneori în mare măsură de noi. Fiindcă intenția de a fi indiferent față de „X” sau față de „Y” depinde uneori de gândirea stoicului, această indiferență (față de sănătate şi boală etc.) nu-i mai este indiferentă – ea depinde în mod direct de el: dacă el va hotărî că sănătatea lui îi este indiferentă, atunci sănătatea îi va deveni oarecum indiferentă, dar ea va continua să depindă în mare măsură de el şi de indiferența lui intențională față de ea.

Despărțirea celor care depind de stoic de cele care nu depind de el este deci mult mai complicată decât poate mintea lui simplă şi simplistă să priceapă. Stoicul nu e capabil decât de o privire superficială asupra „intenției” şi „indiferentelor”, chiar dacă ele constituie pentru el elemente de bază ale doctrinei sale, ceea ce ne arată că stoicul este preocupat mai degrabă de împărțiri relativ arbitrare decât de analize atente ale împărțirilor pe care le face.

... *„intenția noastră morală, sensul pe care îl dăm evenimentelor”* corespunde unei înlănțuiri necesare a cauzelor şi efectelor („naturale”, sociale, individuale, respectiv culturale, psihologice, religioase etc.) şi prin urmare, la o analiză atentă a acestei „intenții”, putem constata că de cele mai multe ori ea depinde doar într-o mică măsură de „noi”...

Intenția teoretică a stoicului de a fi „indiferent” față de lucruri şi față de acțiunile celorlalți se concretizează însă practic în chiar inversul unei astfel de intenții (printre alții, stoicii au contribuit masiv la exemplificarea incoerenței filosofice). Hadot ne spune astfel că *„Stoicul acționează întotdeauna „sub rezervă”, dar acționează, ia parte la viața socială şi politică.”*[339] [...] *„Acționează nu în interes propriu, material sau chiar spiritual, ci într-un mod dezinteresat, în serviciul comunității umane.”*[340]

339 Hadot, Pierre, 1997, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iaşi, p. 161.
340 *Ibidem*.

Trecând peste faptul că e greu de găsit un stoic coerent cu „indiferența” lui verbală, această „indiferență” transpusă în practică ca şi „dezinteres” şi „dezinteresare” poate face cam orice, dar mai puțin să aducă „servicii comunității umane”...

Celui căruia nu-i pasă de propria sănătate cum îi va păsa de sănătatea altuia? Celui căruia îi este indiferentă propria viață cum îi va păsa de viața altuia?

Ce „servicii” poate aduce cineva comunității umane, dacă această comunitate îi este indiferentă – dacă lui îi este indiferent dacă în ea este justiție sau injustiție, dacă oamenii sunt bolnavi sau sănătoşi, dacă trăiesc sau mor, dacă sunt în durere sau nu?... Serviciul de a „intenționa” ceva fără nici o consecință acțională? „Serviciul” de a „intenționa moral” să-i fie indiferentă acțiunea proprie şi acțiunea celorlalți oameni? Serviciul nebuniei (stoice) în acțiune?

Şi oricum, ce scuză viabilă îşi poate găsi un stoic coerent cu „indiferențele sale” pentru a-şi justifica acțiunea morală în folosul comunității umane când el nu are „spațiu moral” pentru „trup” şi „umanitate”?

Neputând să aplice acțiunilor politice şi acțiunii sociale a indivizilor calificativul de „bine” şi/ sau „rău” (acțiune bună şi/ sau acțiune rea), ci doar pe acela de „indiferent” (acțiune indiferentă), stoicul, prin „serviciul lui indiferent moral”, are teoretic şanse egale de a face bine sau rău...

Serviciul său fiind făcut fără judecată (morală) îndreptată spre exterior (şi ignorând o bună parte din propriul său interior) este practic un serviciu făcut „cum se nimereşte” – „datul cu banul” înainte de orice „serviciu” făcut umanității ține la el, practic, loc de discernământ social.

Cum poate cineva avea grijă de alții (familial, politic), de binele altora sau de binele comun, dacă el pretinde că acesta îi este indiferent sau chiar mai rău uneori – anume că acest bine *nu depinde* nici măcar în mică măsură de el?

15. Îndatoririle indiferente

Ion Banu ne spune că: *„Dat fiind că tot ceea ce nu intră sub imperiul Binelui este pentru stoic de ordinul indiferentului, s-ar părea că el urmează să-şi interzică orice fel de angajare exterioară. Toți stoicii, pornind de la Zenon, îşi dau seama că o asemenea pretenție teoretică ar fi excesivă. Ei nu întorc spatele vieții sociale şi ca atare consimt să accepte ceea ce reprezintă consecințele necesare ale vieții colective, în speță anumite îndatoriri.”*[341]

Nu este deloc evident că stoicii realizau că „pretenția lor teoretică la indiferență” ar fi fost „excesivă”. În fond, dacă ar fi realizat acest lucru, puteau fie să renunțe la ea în întregime, fie să o reformuleze de aşa natură încât să poată deveni cât de cât coerentă cu practica şi cu restul teoriei.

Dar nu au reformulat deloc iubita lor „indiferență” imaginară (față de „indiferentele” scoase de ei în afara „moralei”)... Le era foarte dragă şi de dragul ei au preferat să fie incoerenți şi inconsecvenți.

„Îndatoririle” stoice sunt scoase deci din „pălărie” doar prin „iuțeală de vorbă şi nebăgare de seamă (filosofică)” pe principiul magico-filosofic „Uite indiferența!... Nu e indiferența!...” („Uite ceva „indiferent”!... Nu e „indiferent”!...”).

Pentru că dacă „exteriorul” şi „angajarea exterioară” le-ar fi cu adevărat „indiferent”, respectiv „indiferentă” (moral), la fel le-ar fi şi „îndatoririle” față de societate sau măcar punerea lor în practică... Iar o îndatorire indiferentă ce fel de îndatorire mai este? (Ce datorie/ îndatorire/ obligație/ angajament ar mai avea un stoic față de cel de la care a împrumutat o sumă de bani, dacă i-ar fi cu adevărat indiferent dacă îi mai dă sau nu banii înapoi creditorului său?)

Dacă „îndatoririle față de societate” ar fi cu adevărat indiferente stoicului care „le-ar avea”, lui i-ar fi indiferent dacă şi le îndeplineşte sau nu (nu ar face nimic concret ca să şi le îndeplinească), iar dacă nu i-ar fi indiferente, ar trebui să facă ceva mai degrabă decât nimic şi astfel ar aprecia ca fiind „bună” acțiunea îndeplinirii unei îndatoriri – judecând astfel (în raport cu binele şi răul) o acțiune trupească proprie, respectiv o acțiune socială...

Oricum ar fi, îndeplinirea unei „îndatoriri” fie nu este indiferentă față de discernământul stoicului (care aplicând-o într-un fel mai degrabă decât în alt fel este obligat să aleagă între (acțiuni) „bune” şi/ sau „rele” exterioare), fie este indiferentă, dar atunci nu mai prea este

---

341 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, p. 110.

„îndatorire”/ datorie/ obligație/ angajament/ sarcină (cel puțin pentru el – el nu este obligat să facă ceva mai degrabă decât nimic sau ceva mai degrabă decât altceva, dacă cu adevărat îi este indiferent ceea ce face în (sau i se face de către) „exterior”).

Odată ce susține „indiferența” față de ceea ce-şi imaginează „că nu depinde de el” stoicul este obligat să devină incoerent şi contradictoriu cu sine, în primul rând, deoarece prin această susținere el devine, în imaginația sa, un „nesimțit” social care totuşi „simte” social şi un indiferent care nu este indiferent... şi în al doilea rând, deoarece astfel el se trezeşte în contradicție cu realitatea sa corporală şi socială imediată care, în ciuda imaginației sale, depinde în mare măsură (uneori chiar covârşitor) şi de el...

Stoicul se blochează astfel singur în opoziții fictive şi în incoerențe destul de uşor de evitat, dacă el ar evita, din start, negarea evidenței prin împărțirile sale forțate (de exemplu, prin împărțirea grăbită şi brutală, superficială şi relativ negândită, pe care el o face între cele pe care el le consideră că „depind”, respectiv că nu „depind” de el) şi prin retragerea neîntemeiată şi imaginară a „binelui” şi „răului” din lume doar spre „interiorul” său.

Aplicarea exclusivistă a atributelor de „bine” şi „rău” doar la o anumită parte a „sufletului” (minții) – anume doar intenției – considerată ca fiind singura „care depinde de noi”, îi reduce stoicului moralitatea la un solipsism moral pur mental, care pluteşte mai mult prin imaginație decât prin realitate.

Universul stoic este magic-copilăresc prin excelență: „Eu vreau ca eu să fiu bun şi lumea să fie bună!” ne spune el cu elan infantil, „Dar numai atât! Adică, doar vreau/ intenționez/ doresc!... Doresc şi cu asta basta!”... Ce e „binele”, ce e „eu”, ce e „lumea”, ce e „vreau”... – nu intră însă prea serios în sfera preocupărilor sale „copilăresc-filosofice”. Lumea mentală a stoicului pluteşte relativ nedefinită sub conducerea verbală a unei „voințe de bine” rătăcită pe undeva între el şi lume (printre niscaiva cuvinte filosofice „mărețe” – „bine”, „virtute”, „folos”, „indiferente”, „datorie” etc.) şi pierdută printre câteva figuri de „copil bosumflat” (care se crede, pe moment, rupt de emoții, de acte, de social etc.), fiind mai pe punctul de a se regăsi pe sine într-un autism deplin instalat peste „copilăria” sa (astfel) nefericită...

Stoicul (imaginar) este astfel, uneori, doar un fel de poet de grădiniță care aşteaptă să vină zâna fermecată (zeii sau înțeleptul „superman” stoic) cu bagheta ei magică să-i rezolve practic problemele lui „exterioare” şi pe cele ale societății, deşi este, chipurile, „indiferent” față de ele...

16. Bogăția şi sărăcia

Epictet: *„13. Nimeni nu este iubitor de avere, iubitor al plăcerii, dornic de faimă sau legat de cele omeneşti, decât numai cel închinat viciului.”*[342]

Cu siguranță că stoicul Marc Aureliu putea să fie considerat ca fiind un ins foarte dedat „viciului”, dacă ar fi fost judecat după faptele sale şi după „criteriile” lui Epictet: el nu şi-a donat averea (ca să arate practic că o dispreţuieşte şi nu o iubeşte), a mâncat mâncăruri plăcute în loc să mănânce doar urzici usturătoare şi dureroase şi nu a renunțat la funcția de împărat, lucru care în mod inevitabil îi aducea o faimă destul de considerabilă în vremea sa...

Apoi e greu de priceput cum el sau orice alt om „s-ar putea dezlega” de „cele omeneşti”...

„Cele omeneşti” sunt prin definiție egale cu viciul? (Virtutea, de exemplu, nu face parte din „cele omeneşti”?...) O asemenea atitudine nu este demnă decât de un fanatic smintit care nu-şi judecă mai deloc vorbele aruncate în lume...

Noroc că nu l-a băgat nimeni în seamă cu adevărat (în fapte, nu în vorbe) – nici măcar „discipolul” sau „vicios” Marc Aureliu...

Epictet: *„Ori dacă te-ai născut în sărăcie, de ce năzuieşti să te îmbogățeşti şi mai degrabă nu te împaci cu sărăcia?”*[343]

Întrebarea lui Epictet este pe modelul „Oare de ce nu se împacă flămândul cu foamea?” sau „Oare de ce nu se împacă albina şi furnica cu ce mănâncă pe moment şi îşi mai fac „provizii” pentru „iarnă” adunând astfel „bogăție”?... Sau şi mai tare: „Dacă te-ai născut în ignoranță, de ce nu te împaci cu ignoranța aceasta? (De ce încerci să înveți o limbă, nişte tradiții, obiceiuri, comportamente, informații etc.?)”...

Oare pentru că o fi vreo utilitate/ folos în „bogăție”, în astâmpărarea foamei, în realizarea de provizii pentru zile negre, în cunoaşterea realității în care te manifeşti?

Oare omul nu năzuieşte să se îmbogățească, pentru că este un folos destul de mare în „îmbogățirea” mentală (educațională, culturală, artistică, informațională etc.), materială (avere), socială (faimă) ş.a.m.d.?

342 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 39 (Epictet, *Fragmente*, 13).

343 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 41 (Epictet, *Fragmente*, 23).

Punerea „fericirii” în opoziție cu „bogăția” (în genere) nu e o mişcare foarte isteață din partea lui Epictet... Şi nici punerea „fericirii” pe acelaşi plan cu „sărăcia”: *„Căci oricine, în sărăcie îşi poate petrece în chip fericit viața şi foarte rar, în bogăție şi onoruri.”*[344]

Sărăcia nu aduce în mod implicit fericirea... Şi asta chiar şi un stoic ar fi putut să o ştie...

17. Viața şi moartea

„Cum faptul de a ne fi născut n-a depins de decizia noastră, viața nu este un Bine. Ea aparține celor indiferente, întocmai ca sănătatea, puterea, bogăția, onorurile. Stoicul ce ar milita pentru ele, ori, bolnav fiind, sau sărac, s-ar simți tulburat, şi-ar trăda doctrina.”[345]

Doar un filosof „aerian” (stoic sau de altă natură) ar putea să spună că sănătatea, puterea sau bogăția nu depind, de multe ori, într-o mare măsură de noi: de eforturile pe care noi le facem pentru a ne păstra şi întări sănătatea, puterea şi bogăția. Şi la fel e şi cu viața – ea nu se menține de la sine – apariția ei nu a depins de hotărârea noastră, dar menținerea şi continuarea ei depinde, clipă de clipă şi zi de zi, de deciziile pe care noi le luăm şi de acțiunile pe care noi le facem (dacă respirăm, dacă bem apă, dacă mâncăm, dacă ne ferim de intemperii şi de accidente ş.a.m.d.).

Şi apoi doar un nesimțit (la propriu, nu la figurat) nu s-ar simți „tulburat”, „bolnav fiind, sau sărac”... Actul de a masca nesimțirea după o pseudo-doctrină filosofică (după o colecție deşirată de contradicții şi incoerențe evidente) nu poate să ducă pe nimeni prea departe în viață...

Seneca: *„Cine nu ştie cum să moară, nu va şti să trăiască. Înainte de toate, să micşorăm însemnătatea vieții şi să o socotim printre lucrurile lipsite de preț.”*[346]

„Aşa cum spunea Cicero gladiatorii nu ne sunt pe plac, pentru că ei râvnesc cu orice chip să-şi păstreze viața. I-am înțelege dacă am vedea că o disprețuiesc.”[347]

Omul care disprețuieşte viața, ajunge să fie disprețuit de viață. Disprețul față de viață nu poate duce decât la moarte, boală şi durere... Această atitudine care socoteşte viața ca fiind „*printre lucrurile lipsite de preț”* poate declanşa în stoic doar o „virtute morbidă”, care în realitate este un viciu grav de atitudine față de viață şi ființă, o „virtute” care nu poate conduce decât spre o stare de „mort viu” specifică unuia care, deşi în viață fiind, se vrea a

---

344 *Ibidem*, p. 39 (Epictet, *Fragmente*, 14).
345 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, p. 109.
346 Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, Bucureşti, p. 96.
347 *Ibidem*.

fi mort (mental şi fizic), dorindu-şi să nu „trudească” pentru „viață” (fiindcă ea este pentru el un „lucru fără preț”): *„Mai înainte de orice, să nu trudim pentru lucruri fără preț, sau care nu aduc nici un folos.”*[348]

Cel care nu „trudeşte” pentru viață, nu poate rămâne prea mult în viață, pentru că viața nu se menține de la sine, ci trebui întreținută cu un efort mai mare sau mai mic (după împrejurări).

[...] „dacă priveşti nesfârşitele întâmplări potrivnice ca şi cum li s-ar întâmpla altora, vei fi la adăpost înainte ca ele să te doboare.”[349]

Această atitudine de ignorare voită a realității în care trăieşte nu poate să-l facă pe stoic decât să-şi ignore propria viață (ceea ce i se întâmplă lui, nu altora) şi încă în mod inutil, deoarece „întâmplările” nu se duc în „treaba lor” doar pentru că „stoicul” se face că nu le vede şi se minte pe sine că ceea ce i se întâmplă lui se întâmplă de fapt altuia.

Dacă omul „nu trudeşte pentru viață” şi nu este atent la ce i se întâmplă, lui şi altora (făcând distincție între aceste două feluri de întâmplări), el nu poate să fie folositor nici propriei vieți şi nici vieții sociale.

Când îi cere omului, deopotrivă, să fie folositor vieții (sociale şi individuale) şi, respectiv, să o trateze (/ socotească) ca pe ceva „lipsit de preț”, Seneca se pare că nu sesizează contradicția existentă între cele două tipuri de cereri:

„Nu cerem altceva omului decât să fie folositor societății. Dacă poate, întregii societăți, dacă nu, măcar unei părți din ea. Dacă nici aceasta n-o poate înfăptui, să-i ajute atunci pe cei apropiați. Sau, în sfârşit, să fie de folos pentru el însuşi.”[350]

(Eugen Cizek: *„În orice caz, stoicismul prezintă contradicții complicate, deoarece doctrina Porticului tinde concomitent spre un individualism exacerbat, care predică autodesăvârşirea în izolare, şi spre umanismul autentic: căci, deşi înțeleptul n-are nevoie de nimeni pentru echilibrul propriu; stoicii recomandă solidaritatea între oameni şi întrajutorarea reciprocă.”*[351])

Epictet: *„Dacă îți îmbrățişezi copilul sau femeia spune-ți că cel pe care-l îmbrățişezi este un om, căci astfel, dacă moare, nu te vei tulbura.”*[352]

348 *Ibidem*, p. 99.
349 *Ibidem*, pp. 97-98.
350 Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, Bucureşti, p. 188.
351 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. VIII.
352 *Ibidem*, p. 8 (Epictet, *Manualul*, 8).

Pe acelaşi principiu, al „trecerii/ dispariției/ morții” stoicul ar putea gândi mai departe: „Dacă ții la virtuțile tale (cumpătare, curaj etc.), când le practici, spune-ți că acestea sunt trecătoare şi astfel, dacă la un moment dat vei ajunge să trăieşti vicios, nu te vei tulbura.”...

Epictet nu realizează că pe om nu-l tulbură doar faptul că „femeia sau copilul” său este muritoare, respectiv muritor sau faptul că ea/ el moare la un moment dat, ci îl tulbură, mai ales, toate consecințele (emoționale, sensuale, materiale, sociale etc.) care decurg dintr-un astfel de eveniment.

Apoi, cel pe care „nu-l tulbură (nici măcar) moartea” celor dragi, de ce i-ar mai „îmbrățişa” pe aceştia? Ca să ce?... Ce să le arate prin îmbrățişarea sa? Că nu-i pasă dacă sunt vii sau morți?

Nu le-ar arăta mai bine „indiferența” sa față de ei, dacă nu i-ar mai îmbrățişa deloc, dacă nu i-ar mai mângâia, dacă nu i-ar mai consola la greu, dacă nu i-ar ajuta la nevoie? Motivul „netulburării” în fața morții lor nu funcționează la fel în fața îmbrățişării, mângâierii, ajutorării? De ce să se tulbure el cu o „îmbrățişare” sau cu o mângâiere, sau cu efortul unui ajutor, dacă cei care le primesc pe acestea sunt „oameni” şi „muritori”?...

Acest „motiv mortuar” dus până la capăt, de un stoic consecvent cu obsesiile sale morbide, nu poate să ducă decât la răceală sufletească, la indiferență emoțională, la nesimțire sentimentală şi în cele din urmă chiar la incapacitatea de a mai face ceva de o manieră motivată de empatie sau simpatie – căci orice ar face – acea acțiune sau acel lucru sunt destinate în cele din urmă morții (distrugerii, dispariției)... Şi indiferent pentru cine le-ar face, şi indiferent de intenția şi raționamentul pe care s-ar sprijini în acțiunea sa, acel „cineva”, acea intenție, acel raționament, „moare” şi el/ ea la un moment dat...

Chiar şi trăirea într-o relativă „lipsă de tulburare” are un sfârşit...

Dacă ştii dinainte că durerea este dureroasă şi că ea are un sfârşit, nu te va mai durea atunci când ea va apare la un moment dat? Dacă ştii că însetarea este neplăcută şi că ea are un sfârşit, nu vei mai simți neplăcerea ei specifică când vei fi însetat?... Ce legătură cauzală, necesară şi suficientă, există între „a şti că oamenii sunt muritori” şi simțirea (imaginară a) „netulburării” la moartea *celor dragi*?...

Deşi există o legătură între susținerea unui raționament greşit în psihic şi apariția unei suferințe/ nelinişti psihice, această legătură este imediată – nu trebuie să te comporți cu un om în viață ca şi cum ar fi mort că atunci nu o să te linişteşti, ci chiar dimpotrivă: o să te tulburi, nefiind în acord cu realitatea...

Apoi, apariția morții (unui apropiat) trebuie să „tulbure”, să tragă un semnal de alarmă, să semnalizeze că cel care a suferit moartea a fost influențat de o serie de factori cauzatori ai morții (printre care s-ar putea număra: accidente mortale, agenți patogeni, condiții neigenice, factori nocivi de mediu, duşmani, animale sălbatice etc.) care ar trebui cercetați, înțeleşi şi evitați pe viitor de cei rămaşi în viață, dacă ei vor să evite moartea, pe cât le stă în putință.

„A murit fiul altuia, sau femeia? Nu este nimeni care să nu spună că este un eveniment firesc pentru orice om. Dar dacă-i moare cuiva, unul din ai săi, îndată se vaită: „Vai mie, cât sunt de îndurerat!””[353]

Apariția „îndurerării” la moartea cuiva („din ai săi”) este dintr-o anumită perspectivă un eveniment la fel de firesc ca şi moartea care a declanşat-o. Şi ea este cu atât mai mare cu cât cel care moare îi este mai apropiat celui „îndurerat” – această proporționare a îndurerării este tot un „eveniment firesc”/ natural/ normal/ obişnuit! Nefiresc/ neobişnuit ar fi ca această proporționare a intensității durerii să nu apară...

„Moartea” se vede altfel din depărtare şi de aproape – dar în ambele cazuri ea produce de obicei „îndurerare” şi „dureri” şi e bine să fie aşa ca viața să ştie să se ferească pe cât posibil de ea, ferindu-se de factorii cauzali care o determină să se manifeste.

Evitarea morții este pentru viață un eveniment foarte firesc şi simțirea „îndurerării” la moartea altei vieți face parte din stimularea ei spre a evita, pe cât îi stă în putere, moartea sa şi a altora.

„10. Pe oameni îi tulbură nu lucrurile în sine, ci părerile pe care şi le fac cu privire la lucruri. De exemplu, moartea în sine, nu este o primejdie, fiindcă nici lui Socrate nu i s-a părut astfel; dar fiindcă opiniile asupra morții o consideră un pericol, în acestea stă de fapt pericolul.”[354]

Opiniile unuia cu puternice tendințe sinucigaşe, cum a fost Socrate în momentul condamnării sale (care şi-a ales într-o oarecare măsură condamnarea la moarte prin iritarea intenționată a juriului care-l judeca, care a ales între posibilitatea evadării şi moarte din nou moartea şi care apoi a ales între moartea provocată de alții şi sinucidere, sinuciderea (bând singur otrava)), nu sunt de luat în considerare prea serios, decât exact pe dos – şi anume, ca

353 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 19 (Epictet, *Manualul*, 37).
354 *Ibidem*, p. 9 (Epictet, *Manualul*, 10).

argument că „opiniile care consideră că moartea nu e o primejdie" sunt periculoase, deoarece duc la grăbirea întâlnirii cu ea...

Şi în acest sens, orice stoic consecvent cu sine şi cu astfel de argumente de sinucigaş sau cu altele de acest gen, imediat după ce le-ar scoate pe gură ar trebui să se sinucidă sau măcar să nu mai facă nici cel mai mic efort pentru a evita moartea, care, chipurile, pentru ei, „nu este o primejdie".

Pe oameni „îi pot tulbura" şi lucrurile şi părerile despre lucruri, dar mai ales lucrurile. De exemplu, pe cineva înfometat din lipsă de mâncare nu-l tulbură atât părerea lui despre mâncare şi despre lipsa ei, cât îl tulbură faptul că nu mănâncă, fiindcă nu are ce să mănânce (suferința şi tulburarea specifică foamei nu este o „părere", ci este la fel de reală ca şi „părerea" despre această suferință).

Problema lui Epictet (şi a altor stoici) este că sub titulatura generală de „tulburare" sunt lăsate să se manifeste spre confuzie, prin lipsă de diferențiere clară, pe de o parte, durerea fizică şi suferința psihică şi, pe de altă parte, semnalul de tulburare (durere, suferință) şi ceea ce el semnalizează (un pericol, o greşeală, o acțiune distructivă efectuată asupra lor), adică factorul exterior şi/ sau interior care generează prin acțiunea lui distructivă apariția acelei „tulburări" semnalizatoare.

Pericolul morții, atunci când este, stă mai ales în „lucruri" şi abia apoi în „păreri" – dar şi când stă mai ales în păreri (ca cele sinucigaşe ale unor stoici) nu părerea singură îi aduce stoicului pieirea, ci „lucrul" specific care îi cauzează efectiv moartea (otrava, o boală, o armă etc.).

De exemplu, „părerea" despre pericolul reprezentat de apropierea de un tigru (sau de un „duşman" în război, sau de o „gloată întărâtată" la o judecată) şi de iritarea lui voită fără nici o intenție de a se apăra în caz că îl atacă, nu ucide direct stoicul ce are vreo părere oarecare despre pericolul cu pricina – ci tigrul (/ duşmanul) trebuie, de obicei, să facă treaba de lovire/ distrugere (adică „lucrul"/ activitatea/ acțiunea) din care apare pericolul real al morții.

Pericolul de a nu vedea sau de a ignora pericolul real din cauza unor „păreri sinucigaşe", rupte de realitate, este însă foarte prezent pentru acel stoic care amețit de prea multe confuzii între păreri şi lucruri confundă vorbele şi părerile cu faptele, acțiunile, lucrurile şi ființele la care aceste păreri fac referire (chiar dacă teoretic susține că vrea să distingă între ele).

„16. Niciodată şi în nici o ocazie să nu-ți spui: „Am pierdut aceasta”, ci „Am dat-o înapoi.”. A murit copilaşul? L-am dat înapoi. A murit femeia? A fost dată înapoi. Ți-a fost răpită țarina? Nicidecum, ai dat-o şi pe aceasta înapoi. Dar cel care mi l-a smuls e un răufăcător! Ce te interesează din moment ce acela care ți le dăruise, ți le-a cerut înapoi? Pentru cât timp ți-l dă, îngrijeşte-l ca pe proprietatea altuia, întocmai cum se îngrijesc drumeții de hanurile unde poposesc.”[355]

Stoicul de care vorbeşte Epictet este „prostul perfect” – este victima perfectă: orice „răufăcător” poate să-i ia absolut tot ce are şi „prostul stoic” (nu-i putem zice altfel, în contextul celor susținute de el mai sus) o să considere că tot ce i s-a luat a „fost dat înapoi” numai el ştie cui... (Zeilor/ zmeilor? Răufăcătorului?...) şi prin urmare, nu va căuta să-şi recupereze bunurile „luate” şi nu va da în judecată „răufăcătorul” – „lumea stoicilor” este paradisul hoților şi tâlharilor...

Şi apoi țarina cu pricina stoicul a luat-o de la răufăcător? (Ca să poată să i-o dea „înapoi”?) Şi dacă nu a luat-o de la el, cum i-o poate da „înapoi” acestuia?

Şi ce hangiu destoinic ar fi un astfel de stoic iubitor de „înapoiere”? – În maxim o săptămână (îngrijindu-se de hanul său ca de proprietatea altuia) îi va dispare din han tot ce are, fiindcă, cu siguranță, vor veni destui clienți care să-şi „înapoieze” la ei acasă paturile, scaunele, mesele etc. de prin han. Singura „meserie” care i se potriveşte stoicului cu nărav de „înapoiere” (mentală?) ar fi aceea de cerşetor care mănâncă doar ceea ce primeşte fără să ceară...

Cât despre plasarea „copilului” şi „femeii” în aceeaşi categorie cu „țarina” – şi anume, printre „proprietățile” indiferente stoicului, care se dau cu uşurință „înapoi” (de exemplu, răufăcătorilor care i-ar răpi spre sclavie sau celor care i-ar ucide)... aceasta indică spre o imagine de nebunie completă pe care doar nişte nesimțiți „duşi rău de tot cu sorcova” ar putea să o considere „filosofie”...

„Ți-au risipit untdelemnul, îți este furat vinul? Spune-ți că un astfel de preț cumpără calmul desăvârşit, deplina linişte a spiritului. Nimic nu se dobândeşte pe gratis.”[356]

Se pare totuşi că toată averea stoicului autentic poate fi dobândită pe gratis – o poți lua (ți-o poți „înapoia”) cu „maximum de calm” şi „deplin liniştit” că nu vei păți absolut nimic din partea lui...

355 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 11 (Epictet, *Manualul*, 16).
356 *Ibidem* (Epictet, *Manualul*, 18).

I s-a luat deci stoicului toată averea şi toată mâncarea? (De exemplu, de către sclavul lui.) Nu-i nimic: o să moară fericit (de foame): *„Căci este preferabil să mori de foame, fără teamă însă şi fără griji, decât să trăieşti în belşug dar cu sufletul tulburat şi e preferabil ca sclavul tău să fie rău decât să fii tu nefericit.”*[357]

Stoicul este deci un mare masochist – el nu poate fi fericit, dacă nu i se face rău: îşi „plăteşte” „fericirea” prin suportarea răutăților care i se fac de către ceilalți – ba încă această răutate a celorlalți lui îi aduce „deplina linişte a spiritului”...

Dacă aceasta nu ar fi o gândire demnă doar de un dement, atunci ar fi de râs de-a dreptul...

18. Obsesia morții

Obsesiile mortuare sunt o caracteristică generală a stoicilor, dar dintre toți stoicii ele sunt foarte vizibile mai ales în cazul lui Marc Aureliu, care, în cartea sa *Către sine însuşi*, face foarte multe referiri la moarte – şi încă unele destul de morbide (bolnăvicioase, nesănătoase): *„Ba încă, moartea nu este numai un efect al naturii, ci este chiar o acțiune binefăcătoare pentru natură.”*[358]

În logica de mai sus, probabil că (uneori) pentru Aureliu, „viața” nu era doar un „efect al naturii”, ci poate chiar o „acțiune răufăcătoare a naturii”!?...

[...] „să aşteptăm cu inima împăcată moartea, şi să nu vedem în ea altceva decât dezagregarea corpului în elementele primordiale din care este alcătuită orice ființă viețuitoare.”[359]

Celui căruia „plăcerea şi durerea” îi sunt indiferente (nici bune, nici rele – conform, de exemplu, *Către sine însuşi*, II, 10) ar trebui teoretic să-i fie indiferente şi „împăcarea”, şi „neîmpăcarea”; şi „aşteptarea”, şi „acțiunea” – şi astfel, la fel de bine, conform cu indiferența sa verbală, ar putea să „acționeze” (nu să aştepte) cu inima „neîmpăcată” (sau „împăcată”) fie pentru prevenirea morții, fie pentru grăbirea ei. Unui indiferent practic doar întâmplarea i-ar ține loc de rațiune şi discernământ...

„Priveşte timpul imens dinapoia ta şi un alt infinit înaintea ta! Ce deosebire mai este aici între unul, ce a trăit trei zile şi între altul, care a viețuit trei vieți de om?”[360]

---

357 *Ibidem* (Epictet, *Manualul*, 17).
358 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuşi*, Editura Vestala, Bucureşti, p. 50 (II, 11).
359 *Ibidem*, p. 52 (II, 16).
360 *Ibidem*, p. 71 (IV, 50).

E chiar o „imensă” deosebire! Sau cel puțin una „enorm de vizibilă”! E aceeaşi deosebire ca aceea existentă între 3 zile şi 100.000 de zile (365 x 100 x 3 = 109.500 zile). Iar dacă mintea unora nu poate face diferență între 3 şi 4 sau chiar între 3 şi 10, sau chiar între 3 şi 100, sau chiar între 3 şi 100.000... atunci acea minte cam are o problemă, deoarece nu prea e capabilă de discriminare.

Apoi dacă durata vieții unui om este pentru Aurelius „indiferentă” în raport cu infinitul, la fel de „indiferentă” ar trebui să fie pentru el şi „viața virtuoasă”/ „fericită” raportată la acelaşi „infinit”. Ce-i pasă „infinitului” dacă Aurelius a fost „virtuos” sau „vicios”?

„Argumentul infinitului” adus pentru „indiferența” față de moarte (față de durata vieții) poate să fie adus la fel de bine şi pentru a „demonstra” indiferența față de „virtute” sau „fericire”. Ar suna cam aşa: „Priveşte timpul imens dinapoia ta şi un alt infinit înaintea ta! Ce deosebire mai este aici între unul, ce a fost *fericit/ virtuos* trei zile şi altul, care a fost *fericit/ virtuos* trei vieți de om?”...

În ciuda indiferenței sale teoretice față de ce e „puțin” în raport cu ce e „infinit”, nu se ştie din ce motiv, Aurelius găseşte însă o legătură între „iminența morții”, respectiv „scurtimea vieții” şi necesitatea de a fi cinstit (virtuos):

„Nu trăi ca şi cum ai mai avea mii de ani de viață. Moartea pluteşte deasupra capului tău. Câtă vreme mai trăieşti, cât timp mai poți, fii om cinstit.”[361]

Ce are una cu alta? Dacă viața ar fi avut durata de 10 „vieți” sau de un miliard de vieți, sau ar fi avut chiar o durată infinită, omul nu mai trebuia să fie virtuos? El trebuie să fie virtuos doar pentru că viața e scurtă?

Şi de unde atâta *grabă* spre „cinste”, dacă oricum nu este nici o deosebire între cel care ar trăi „trei zile” şi cel care ar trăi „trei vieți de om”?... (Dacă *„Totuna este dacă contempli o sută, ori numai trei ani, cursul lumii.”*[362])

În plus, pornind de la premisa „scurtimii vieții” altcineva ar putea „argumenta” exact contrariul celor susținute de Aureliu: „Pentru că viața e scurtă şi pentru că oricum nu contează în raport cu infinitul, omul ar trebui să fie cât mai vicios cu putință, pentru că altă şansă la „viciu” nu mai are!”...

„Încetarea vieții deci nu este neprielnică nimănuia, mai cu seamă, deoarece nu depinde de voința noastră, şi nici dăunătoare interesului universal, nu aduce nici o ruşine cuiva.

361 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuşi*, Editura Vestala, Bucureşti, p. 63 (IV, 17).
362 *Ibidem*, p. 127 (IX, 37).

Din contră, e un bine, fiindcă este folositoare şi prielnică lumii întregi, care în chipul acesta se înnoieşte."[363]

Dacă pentru unii stoici „moartea" era plasată (uneori) printre cele „indiferente" (nici bune, nici rele), vedem aici, că, pentru Aureliu, „moartea" se „îmbunează" şi devine chiar un „bine" pentru el.

Argumentul invocat însă pentru această „îmbunare" a morții este însă unul foarte slab: „înnoirea" nu este în orice condiții un bine (de multe ori ea fiind un rău).

Dacă „încetarea (unei) vieți (/i)" ar fi în orice condiții „prielnică interesului general" şi ar fi „un bine", (doar) pentru că duce la „înnoire", atunci, pe acelaşi considerent (al „înnoirii"), orice distrugere, orice crimă/ ucidere, orice violență sau minciună, sau în fond orice faptă care duce la schimbare/ înnoire ar fi „un bine, fiindcă este folositoare şi prielnică lumii întregi, care în chipul acesta se înnoieşte"...

Apoi: toate lucrurile care nu depind de voința noastră ne sunt „prielnice" (nu ne sunt neprielnice)?... Şi în plus, ce se face stoicul atunci când „interesul general" cere ca viața cuiva să dureze cât mai mult? Mai e atunci „nedăunătoare" „încetarea vieții" pentru „interesul general"?

Exprimările lui Aureliu, denotă o privire destul de superficială asupra „vieții şi morții" sau cel puțin o privire morbidă a lor.

„Înnoirea (lumii) vieții" (ca parte a „lumii întregi") nu se face doar prin „încetarea vieții", ci mai ales prin reproducerea/ înmulțirea ei – adică, nu atât prin moartea ei, cât tocmai dimpotrivă: prin persistența şi continuitatea ei. Viața în general se înnoieşte mai ales prin „reproducere" şi prin „schimbare" (de sine) şi mai puțin prin „moarte" şi prin „încetare" (iar în ce priveşte viața în particular – cea care „încetează" nu se mai poate „înnoi" pe sine...)

Şi dacă tot voia să facă apologia a ceva (care „înnoieşte"), mai bine făcea stoicul nostru apologia „naşterii vieții" şi nu a „încetării" ei...

„Orice corp sensibil, ce priveşti, închipuieşte-ți-l ca fiind deja în stare de descompunere, transformare, sau putrezire, ori risipire; cugetă că orice ființă se naşte numai ca să moară."[364]

363 *Ibidem*, p. 155 (XII, 23).
364 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuşi*, Editura Vestala, Bucureşti, p. 135 (X, 18).

Cineva care este obsedat de moarte (cum era uneori Aureliu) devine un „nesimțitor” al vieții şi un „disprețuitor” față de ea. Stimulând în mintea lui întreținerea a tot felul de închipuiri morbide, rupte de realitatea timpului prezent în care se manifestă, el devine incapabil să vadă viața în „compunerea”, „construcția”, „adunarea” şi stabilitatea ei funcțională de moment şi astfel nu mai poate să o trăiască cu „patimile” şi „poftele” ei existențiale reale (nu imaginare).

El devine orb şi surd față de realitatea imediată a vieții doar pentru a-şi ține mintea blocată în tărâmurile groteşti ale închipuirilor sale mortuare.

Oricum, deşi încurajează închipuirile morbide asupra descompunerii şi putreziciunii unor aspecte ale realității (a corpurilor sensibile), pe altele nu are curaj să le atingă (de exemplu, „virtuțile”): el vede moarte şi descompunere peste tot mai puțin în „virtuțile” sale... Şi de aici se naşte o „schizofrenie”/ ruptură destul de ciudată în mintea sa. Pe de o parte, dacă chiar ar crede că toate („ființele”) „se nasc *numai* ca să moară”, că toate („corpurile sensibile”) se risipesc şi nimic nu se „adună”, că toate sunt doar în descompunere şi putrezire şi nimic în „compunere” şi „neputrezire”, ar fi normal să fie nihilist până la capăt şi să afirme acelaşi lucru şi față de „rațiune”, „virtute” sau față de „urmărirea binelui obştesc”. Iar pe de altă parte, în măsura în care ar vedea viața cu pasiunile şi poftele ei reale şi vii, întinse înfocat spre „rațiune”, „virtute”, „fericire”, spre „binele celorlalți” şi al vieții în general, ar putea foarte limpede să vadă în acțiune cotidiană viața ce vibrează în orice „corp sensibil” la viață.

Aureliu însă este doar un nihilist pe jumătate şi un „virtuos morbid” obsedat de moarte şi mortificare – cineva care, deşi pare că „trăieşte”, de fapt, se comportă ca şi cum ar fi mort deja...

Virtutea este un fel de „tabu” pentru nihilistul stoic – el vrea oarecum să distrugă, să descompună, să alunge viața din orice, mai puțin din „virtute” – nu reuşeşte însă decât să ucidă viața din virtute şi să alunge nejustificat virtutea din viață – se produce astfel în psihicul său o dublă personalitate – una care e obsedată de moarte şi se vrea indiferentă față de viață şi alta care se vrea a fi virtuoasă, fără însă a sesiza contradicția dintre cele două tipuri de personalitate. Aceste două părți funcționează oarecum în paralel şi se ignoră reciproc pe cât posibil şi astfel judecățile stoicului, mai mereu, sunt lipsite de o minimă coerență...

Virtutea stoicului este astfel, de multe ori, doar „virtutea" „mortului-viu" (a „corpului" cu o „minte" iubitoare de moarte), o „virtute morbidă" (bolnavă, nesănătoasă) care din cauza obsesiei sale față de moarte îl face relativ indiferent față de viață şi îl rupe de trăirea prezentă a vieții pentru a-l ține psihic legat prin tot felul de închipuiri (de cele mai multe ori, cu totul desprinse de realitatea timpului prezent în care el se manifestă).

„Farmecul unui cântec, sau al unui balet, sau al unui joc atletic, nu-l vei mai simți aşa deplin, de îndată ce, de exemplu, desfaci ansamblul armonic al cântecului în tonurile sale izolate şi la fiecare te întrebi: dacă nota aceasta, ori cealaltă poate să te farmece. Atunci, vei recunoaşte adevărul, şi tot aşa, dacă procedezi la analiza fiecărei mişcări sau gest de balet, precum şi la un spectacol de luptă atletică. Îndeobşte – în afară de virtute şi de efectele ei – încearcă să pricepi bine toate lucrurile cu privire la părțile lor alcătuitoare, şi datorită acestei analize o să ajungi să le prețuieşti mai puțin."[365]

Analiza atentă a diferitelor aspecte ale realității nu duce la o „prețuire" mai puțină a lor decât în cazul celor care fac o astfel de analiză în mod grăbit şi superficial. Ceilalți înțeleg prin intermediul ei complexitatea organizatorică şi funcțională a acestor aspecte, atât luate în mod individual, cât şi în legătură cu unitățile existențiale din care sunt părți componente. Analiza fără sinteză tinde să ignore întregul din care părțile analizate fac parte.

Dar uneori stoicii par că nu vor deloc să înțeleagă viața în întreaga ei complexitate şi vor să o reducă copilăreşte la nişte scheme rigide de judecată, aflate în conflict vădit cu evidența rațională şi empirică. Ei nu prea vor să studieze viața în întregul ei structural-funcțional, ci încearcă să o „analizeze" prin „desfacere"/ „descompunere"/ „putrefacție"... Ei nu încearcă să înțeleagă viața aflată în activitate de viețuire, ci vor să-i facă *disecția*, chiar dacă ea încă trăieşte, astfel ajungând, nu să o înțeleagă, ci să o „ucidă". Ei nu prea vor să vadă cum funcționează viața, ci vor să o „rupă", să o „spargă", să o „taie" ca ea să nu mai poată funcționa.

E ca şi cum ar dezmembra toate părțile unui car, le-ar arunca într-o parte sau alta şi pe urmă ar zice: „Vedeți că acest car nu funcționează!? Vedeți că el a fost construit *numai* pentru ca să fie distrus!?" Vedeți „*că orice ființă se naşte numai ca să moară"*? (Conform *Către sine însuşi,* X, 18.)

De multe ori stoicul profețeşte distrugerea (disecția, descompunerea, putrefacția) şi pe urmă purcede să o aducă el însuşi în lume prin „rațiunea" sa lovită nihilistic cu tot felul de

365 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuşi*, Editura Vestala, Bucureşti, p. 141 (XI, 2).

pseudo-argumente şi tot felul de „analize” morbide căzute în „indiferență” față de ceea ce analizează.

Fiindcă el tinde să vadă în mod imaginar „stafia morții” peste tot, devine incapabil să mai vadă în mod real viața în acțiune.

„„Când îți săruți copilul”, zicea Epictet, „trebuie să-ți zici în gând: mâine poate e mort.”[366]

Având mintea mereu plină cu astfel de fantezii morbide, stoicul nu mai prea are în ea loc şi de „înțelepciune”... De fapt, din această atitudine morbidă asupra vieții – această privire a ei ca şi cum nu ar fi (când ea în mod evident este) poate duce doar la o „virtute morbidă” (bolnavă, nesănătoasă) care de fapt este un „viciu” ce constă în retragerea „bezmetică” (în „bezna morții”), „negativistă”, „pesimistă”, „indiferentă” din fața trăirii plenare a vieții. Închipuirile care îi fac pe unii stoici să vadă peste tot „fantoma morții” sunt doar atât – închipuiri delirante care-i împiedică să vadă viața care trăieşte în ei şi în fața lor.

(*„176. „Eşti un sufletel mărunt care târă cu el un cadavru”, aşa spunea Epictet.”*[367])

Această „virtute morbidă” (/ „cadaverică”) declară că urmăreşte „folosul obştesc şi interesul public” (conform *Către sine însuşi*, VII, 5), dar în fapt (fiindcă nu prea mai este capabilă de empatie, de simpatie, de emoție, de rezonanță, de afecțiune, de bucurie autentică, de trăire fericită a vieții, deoarece se lasă stăpânită de „viziunea” obsesivă a morții chiar şi în fața prezenței evidente a vieții) ea nu mai este decât o umbră a virtuții, nu mai este decât o imitare grotescă a ei făcută de către un „zombi - filosof” care nu mai ştie prea clar nici măcar dacă e mort sau viu („cadavrul” pe care îl poartă cu sine un astfel de „filosof” este cadavrul propriei sale minți „ucise” de tot felul de indiferențe criminale şi obsesii mortuare care îi paralizează „corpul minții” sale în acea incoerență „virtuoasă” specifică „sufletelului” care trăieşte doar închipuit în rațiune şi gândire cu sens...).

Virtutea pe care o propovăduieşte un astfel de „zombi” nu mai este decât „virtutea mortului” – a celui „fără patimă”, „fără poftă” („indiferentă” la plăcere şi durere) – adică nu mai este decât virtute moartă.

„Mormăiala” obsedată de moarte pe care o vedem manifestată în discursul lui Aureliu şi a altor stoici este relativ inutilă pentru incitarea manifestării puternice a virtuții, deoarece virtutea nu se face în vederea morții, ci în vederea vieții, ea nu are nici un rost pentru

366 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuşi*, Editura Vestala, Bucureşti, p. 150 (XI, 34).

367 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 61 (Epictet, *Fragmente*, 176).

morți, ci doar pentru cei vii. Virtutea sănătoasă a vieții e aceea care o ajută pe aceasta să-şi trăiască viața şi nu să şi-o plângă încă înainte de încetarea ei, e acea virtute care nu trece prin viață adormită şi anesteziată mormăind „ca prin vis” (*„Ține minte, fără întrerupere: lumea este prefacere, viața – închipuire.”*[368]) ceva despre „datorie” şi „interesul public” fără o minimă „tragere de inimă”...

Dacă „viața este închipuire”, atunci „lucrările de folos public” ale vieții nu sunt tot închipuiri?

„Onorează pe zei, fă să prospere binele oamenilor! Scurtă e viața şi nu este decât un singur fruct al existenței pământeşti: o concepție morală şi lucrări de folos public.”[369]

Ori viața nu este închipuire şi atunci lucrările ei nu sunt închipuiri, ori este şi atunci şi ele sunt...

Mintea lui Aureliu pluteşte pe undeva prin tărâmul crepuscular al nehotărârii celui care nu se poate decide între viață şi moarte şi care, astfel, nu poate sau nu vrea să discearnă, în mod serios, între „nemernicia vieții” şi „virtutea ei”:

„Căci acela ce cumpăneşte repeziciunea năvalnică a valurilor de metamorfoze şi alterări în zbucium perpetuu, îşi dă bine seama de nemernicia făpturilor supuse morții.”[370]

Când mai uită de obsesia morții, împăratul Marc Aureliu, se mai gândeşte însă şi la „interesul public”:

„Căci toate realizările, fie datorate numai puterii mele personale, fie împlinite cu ajutorul altuia, trebuie să aibă de scop folosul obştesc şi interesul public.”[371]

Şi se gândeşte la „interesul public” ca şi cum s-ar gândi la interesul său, fiindcă el împărat fiind, şi încă al Imperiului Roman, cele două tipuri de interese de multe ori se confundau:

„Nimeni nu oboseşte când e vorba să-şi caute folosul; folosul însă ni-l dă activitatea naturală. Deci nu osteni şi caută-ți folosul făcând bine semenilor.”[372]

La Aureliu vedem deci uneori un uşor progres stoic ce constă într-o insistență mai mare pe „fapte” şi „acțiuni” de bine şi nu doar pe „virtuți” interioare (sufleteşti).

368 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuşi*, Editura Vestala, Bucureşti, p. 61 (IV, 3).
369 *Ibidem*, p. 88 (VI, 30).
370 *Ibidem*, p. 125 (IX, 28).
371 *Ibidem*, p. 96 (VII, 5).
372 *Ibidem*, p. 106 (VII, 74).

„Omul, oriunde ar fi lăsat, poate fi fericit în orice loc; fericit însă este acela ce şi-a pregătit singur o soartă fericită. Soarta fericită însă constă în voie bună, în porniri bune şi fapte bune.”[373]

Acest progres este însă, de multe ori, umbrit de umbra care i-o lasă în suflet „fantoma morții” şi de o prea grăbită resemnare în fața „răului” din lume şi a „apucăturilor oamenilor”: *„Nici nu spera în vreun stat platonic, ci fii mulțumit, numai să meargă lucrurile cât de puțin înainte, şi nu socoti neînsemnat progresul acesta, fir-ar cât de mic. Căci cine poate schimba apucăturile oamenilor?”*[374]

Mintea lui Aureliu pendulează deci mereu între resemnare şi imbold spre acțiune, între indecizie şi obsesie, între „indiferență” şi „virtute”: *„Atunci spre ce trebuie să ne îndreptăm toată grija noastră? Spre un singur lucru: o simțire dreaptă, fapte de folos obştesc, a vorbi numai adevărul şi o dispoziție de spirit de a primi cu resemnare orice întâmpinăm în viață, ca pe o necesitate, ca pe un lucru cunoscut, care are acelaşi izvor şi origine ca şi noi.”*[375]

Uneori, el nu prea reuşeşte să vadă contradicția dintre „simțirea dreaptă”, respectiv „fapta de folos” şi „a primi cu resemnare orice întâmpinăm în viață”: facerea dreptății nu presupune deloc resemnarea, ci tocmai dimpotrivă – ea presupune, de multe ori, în mod direct, elanul, avântul, insistența („pasiunea” şi „pofta”) de a înlătura din societate nedreptățile pe care le „întâmpinăm în viață”...

(Eugen Cizek ne spune despre Marcus Aurelius că *[...] „mesajul împăratului filozof se prezintă, de asemenea, contradictoriu, căci pendulează între idealism şi materialism, între individualismul solitar şi umanismul vibrant, între prezervarea structurii sociale date şi amortizarea efectelor ei dureroase pentru cei nevoiaşi şi năpăstuiți.”*[376])

Când mai uită însă de resemnare, Aurelius înțelege şi el că *„Adeseori săvârşeşte o nedreptate şi acel ce nu face nimic; cine nu împiedică nedreptatea, când poate, îndeamnă la săvârşirea ei.”*[377]

373 *Ibidem*, p. 82 (V, 36).
374 *Ibidem*, p. 125 (IX, 29).
375 *Ibidem*, p. 67 (IV, 33).
376 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. XX.
377 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuşi*, Editura Vestala, Bucureşti, p. 121 (IX, 5).

19. Omul înțelept

Diogenes ne spune despre stoici că *„[117] După ei, înțeleptul e lipsit de pasiuni.”*[378]

„Într-adevăr, nici durere nu va simți vreodată înțeleptul, știind că durerea este o strângere nerațională a sufletului, cum spune Apollodoros în Etica *sa.”*[379]

„[119] Stoicii mai declară că filosofii sunt asemenea zeilor, fiindcă au ceva divin în ei.”[380]

„Mai adaugă că înțelepții sunt adoratori ai zeilor, căci ei cunosc cele cuvenite zeilor, iar pietatea este știința de a servi zeii.”[381]

Ca să rezumăm, „înțelepții" stoici sunt nişte tipi „lipsiți de pasiuni" care adoră (cu pasiune?) zeii/ zmeii şi nişte indivizi nesimțitori la durere care, deşi „au ceva divin în ei", se pare că sunt de fapt doar nişte slugi/ servitori ai zeilor/ zmeilor... deşi nu se ştie exact cum au ajuns ei să-i cunoască pe zei/ zmei şi vrerea acestora. (Diogenes L. ne povesteşte despre Diogene din Sinope următoarea întâmplare: *„Altădată, auzind pe unul vorbind despre fenomenele cereşti: „De câte zile, îl întrebă, ai sosit din cer?” ”*[382]...)

Protagoras (~ 485 – 410 î.e.n.) era mult mai rezervat decât stoicii în legătură cu existența zeilor. În legătură cu părerile lui Protagoras despre zei Diogenes ne spune următoarele:

„O altă lucrare a început-o aşa: „În ce-i priveşte pe zei n-am mijloace să ştiu nici că există, nici că nu există; căci multe sunt pricinile care împiedică cunoaşterea; atât obscuritatea problemei, cât şi scurtimea vieții omeneşti.”

[52] Pentru această introducere din cartea sa, atenienii l-au expulzat şi i-au ars scrierile în piața publică, după ce-au trimis crainicul să le strângă de la toți cei care le posedau.”[383]

Deşi (în imaginația lor basmologică) „înțelepții" stoicii sunt lipsiți de pasiuni, plăceri, dureri şi de „alte cele" trebuincioase unui om cu „scaun la cap", ei sunt, totuşi, amatori de politică:

„[119] Stoicii mai spun iarăşi că înțeleptul va lua parte la viața politică, dacă nu-l va împiedeca nimic, deoarece astfel va opri viciul şi va promova virtutea”[384] *[...]*

378 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, p. 243 (VII, 117).
379 *Ibidem* (VII, 118).
380 *Ibidem* (VII, 119).
381 *Ibidem*.
382 *Ibidem*, p. 202 (VI, II, 39).
383 *Ibidem*, p. 299 (IX, VIII, 51-52).
384 *Ibidem*, p. 244 (VII, 121).

Deci înțeleptul promovează virtutea prin politică doar dacă nu-l împiedică nimic. Dacă îl împiedică câte ceva, asta e: se descurcă politica şi fără „virtutea” stoicului...

„Înțeleptul se va căsători, cum spune Zenon în Republica *sa, şi va avea copii.”*[385]

Cu cine se va căsători? Cu cine se nimereşte:

„[131] Tot doctrina lor este că printre înțelepți trebuie să existe comunitatea femeilor, astfel ca fiecare să aibă legături cu cine se nimereşte, aşa cum spune Zenon, în Republica *lui.”*[386]

Şi fiindcă se poate căsători cu orice femeie (adică cu cine se nimereşte) el nu prea poate nici să greşească (cel puțin în alegerea „nevestei” „lui”):

„Mai departe, înțeleptul e infailibil, nefiind supus greşelii.”

Şi mai târziu „înțeleptul” a ajuns „papă” – de la fr. *papa* – tată şi eng. *papa* – tătic... şi nu de la ro. *papă*, ca în „papă-lapte”...

Şi nu e „papă-lapte”, pentru că el ştie să-i comande femeii, aşa cum ne asigură Seneca:

„Am temeiuri să spun, Serenus, că între stoici şi ceilalți filozofi este aceeaşi deosebire ca între bărbați şi femei. Şi unii şi alții sunt părtaşi la traiul comun, dar femeile sunt născute spre a se supune, iar bărbații spre a comanda.”[387]

Seneca pare să zică aici că doar stoicii sunt filosofi cu „bărbăție” şi că ei ar trebui să comande tuturor celorlalți filosofi. Ne mai spune apoi că, chiar şi aşa cum sunt ei („născuți spre a se supune stoicilor”), doar filosofii trăiesc cu adevărat (în supunere?):

„Dintre toți muritorii sunt liniştiți doar cei care se consacră filozofiei; doar ei trăiesc cu adevărat.”[388]...

(*„Oare poate fi ceva mai nesăbuit decât felul în care gândesc unii oameni, mă refer la cei care se laudă cu înțelepciunea lor?”*[389])

Iată ce ne mai spune Seneca despre „el” şi „înțeleptul ideal”:

„Tu îmbrățişezi plăcerea, eu o țin în frâu; tu te bucuri de plăcere, eu mă servesc de ea; tu o consideri binele suprem, în timp ce eu – nici măcar un bine; tu faci totul pentru plăcere, eu nimic.

385 *Ibidem*.
386 *Ibidem*, p. 246 (VII, 131).
387 Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, Bucureşti, p. 33.
388 *Ibidem*, p. 62.
389 *Ibidem*, p. 53.

XI.1. Când spun că „eu” nu fac nimic pentru plăcere, vorbesc despre înțeleptul ideal, singurul căruia îi îngădui plăcerea. Dar eu nu-l numesc înțelept pe cel deasupra căruia se află ceva, şi cu atât mai puțin plăcerea”[390]*[...]*

Minciuna cu siguranță trebuie că era o „virtute” stoică, pentru că altfel nu se explică cum a putut Seneca să zică cu maximă seninătate că el nu face (nu a făcut) nimic pentru plăcere.

Orgoliul maxim trebuie apoi că e o altă „virtute” stoică din moment ce „el” („eu” din „eu nimic”) se consideră (cel puțin în propoziția XI.1) nu doar „înțelept”, ci „înțeleptul ideal”...

Incoerența trebuie că era a treia „virtute” stoică, deoarece singurul căruia îi este „îngăduită” plăcerea (de către Seneca) – adică „înțeleptului ideal” – nu face nimic pentru ea... Nu se înțelege de ce îi este „îngăduită”, dacă nu are nici o „tragere” spre ea, respectiv nu o consideră „nici măcar un bine” (probabil că, „din principiu”, „înțelepților” stoici le sunt îngăduite numai „plăcerile” (/ stările/ lucrurile/ acțiunile) pentru obținerea (/ realizarea) cărora ei nu sunt dispuşi să facă nimic (adică, doar acelea pe care de fapt ei nu prea le doresc...)).

Apoi, dacă „cel deasupra căruia se află ceva” nu mai e numit de Seneca „înțelept”, cel deasupra căruia se află „virtutea”, „binele suprem” şi „Zeus” cum o fi numit de Seneca (prin alte propoziții)?

„Prin urmare, în virtute se găseşte adevărata fericire. Care va fi sfatul pe care ți-l va da această virtute? Să nu judeci nimic drept bun sau rău, dacă nu este fie rezultatul virtuții, fie al viciului.”[391]

„Ce-ți promite virtutea în schimbul acestei încercări? Răsplăți uriaşe, pe măsura celor divine: nu vei fi legat prin nici o constrângere, nu-ți va lipsi nimic, vei fi liber, în siguranță, nevătămat, nu vei face nici o încercare în zadar, în nici o privință nu vei cunoaşte opreliște; toate îți vor ieşi după plan, nu ți se va întâmpla nimic potrivnic, nimic contrar părerii şi voinței tale.”[392]

Stoicul trebuia deci „să judece” drept bun doar ce era „rezultatul virtuții” şi gata – universul devenea magic pentru el şi lumea cădea supusă la picioarele lui, uimită de o

390 Seneca; Sfântul Augustin, 2004, *Despre fericire*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 32 (Lucius Annaeus Seneca, *Despre viața fericită,* X.3 şi XI.1).
391 *Ibidem*, p. 46 (Seneca, *Despre viața fericită,* XVI.1).
392 *Ibidem* (Seneca, *Despre viața fericită,* XVI.2).

asemenea formidabilă „judecată”... (Mai lipseau din „răsplățile uriașe” de mai sus următoarele: „vei zbura pe un covor fermecat”, „vei intra în foc și nu vei arde”, „tot ce vei atinge se va transforma în aur” și „peștișorul de aur îți va îndeplini orice dorință”, „vei stăpâni lumea” și „chiar și pietrele se vor da singure la o parte din calea ta ca să nu te rănească din greșeală”...)

„De aceea, faci o greșeală când mă întrebi pentru ce caut virtutea; căci îmi ceri ceva superior binelui suprem. Mă întrebi ce aștept de la virtute? Pe ea însăși. Căci nu are nimic mai însemnat decât propria ei valoare.”[393]

Seneca nu așteaptă nimic de la „virtute”... decât „pe ea însăși”... și... „răsplățile uriașe, pe măsura celor divine” prin care el crede că obține, de la virtute, „marea cu sarea” și nimic mai puțin...

Fantezia filosofului stoic face astfel saltul dinspre idealism și utopie, prin magic și mitic, spre basm și povești de adormit copii, pe care, evident, nici măcar el (Seneca) nu le crede: *„Nu sunt un înțelept și – ca să-ți hrănesc răutăcioșenia – nici nu voi fi.”*[394]

E curios totuși: dacă nu e înțelept, de unde „știe” el atâtea despre înțelepciune? Din auzite?...

Înțelepciunea era greu de atins și pentru stoicul Marc Aureliu, care, vorbind cu el însuși, își spunea următoarele: *„În curând vei muri și n-ai devenit nici ferm, nici fără neliniște, nici liberat de închipuirea că lucrurile din afară te-ar putea face nefericit, n-ai devenit nici binevoitor față de oricine, nici nu te-ai deprins încă a căuta înțelepciunea numai în faptele drepte.”*[395]

În legătură cu relația dintre părinții stoici și copiii lor, Epictet afirma următoarele: *„146. O fată este pentru tatăl său o proprietate cu totul străină.”*[396]

În același stil de exprimare Epictet ar fi putut continua spunând că „o fată este, pentru mama sa, o oală de bucătărie pe care n-a văzut-o niciodată”... sau „o fată este pentru tatăl său o șură de fân a unui străin de care nu a auzit niciodată”... Oare ce a vrut să zică Epictet, când a afirmat că fata (unui stoic) este pentru acesta „o proprietate” pe care el „nu dă nici doi bani” („cu totul străină”)?

393 *Ibidem*, p. 31 (Seneca, *Despre viața fericită,* IX.4).
394 *Ibidem*, p. 50 (Seneca, *Despre viața fericită,* XVII.3).
395 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuși*, Editura Vestala, București, p. 68 (IV, 37).
396 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 58 (Epictet, *Fragmente*, 146).

„150. Cel care se înțelege cu ginerele său află un fiu, cel care nu se înțelege își pierde și fiica.”[397]

Cum îți poți pierde „o proprietate cu totul străină” (o „fiică”)? Şi cum te poți înțelege cu soțul unei „proprietăți străine”? Şi cât de bine se putea înțelege acesta cu socrul său, dacă acesta îi considera soția ca fiind, nici mai mult, nici mai puțin, decât „o proprietate cu totul străină” (la fel de importantă, probabil, pentru el, ca orice altă „proprietate străină” – de exemplu, la fel de importantă ca o urzică oarecare crescută în China pe o „proprietate cu totul străină” lui Epictet...)?

„156. Cine nu iubeşte pe nimeni să nu socotească vreodată că este iubit de cineva.”[398]

Dar cel care îşi „iubeşte” fata ca pe o „proprietate” (de exemplu, o casă) cu „totul străină” (de exemplu, o casă a unui străin construită pe undeva prin India)? Acesta ce fel de iubire poate să aştepte de la fata lui?... Realitatea ne arată că chiar şi părinții nebuni (precum cei care îşi consideră fiicele „proprietăți cu totul străine”) sunt de cele mai multe ori iubiți de fiicele lor, deoarece iubirea familială are tendința să dăruie în mod relativ necondiționat...

„Caracteristicile celui care face progrese în înțelepciune: nu critică pe nimeni, nu laudă pe nimeni, nu mustră pe nimeni, nu învinuieşte pe nimeni, nu vorbeşte nimic despre el, considerându-se cineva sau că ştie ceva.”[399]

După aceste caracteristici, propuse de Epictet pentru aprecierea „progresului în înțelepciune”, „mutul” pare a fi înțeleptul înțelepților şi muțenia/ tăcerea cea mai mare virtute:

„În tot ce făptuieşti, nimic să nu-ți fie în cuget, decât preocuparea de a exista în siguranță iar tăcerea dăruieşte mai multă siguranță decât vorba.”[400]

La o analiză mai atentă, progresul de care vorbeşte Epictet nu se face în „înțelepciune”, ci cel mult în „indiferența” afişată față de cei din jur şi față de sine: critica şi lauda, mustrarea şi învinuirea au locul lor bine precizat în edificiul funcțional social al înțelepciunii – cel care nu e capabil să critice aproape că nu este capabil să gândească; cine nu e capabil să laude/ aprecieze, nu e capabil nici să iubească; cine nu mustră pe cel care

397 *Ibidem* (Epictet, *Fragmente*, 150).
398 *Ibidem* (Epictet, *Fragmente*, 156).
399 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 33 (Epictet, *Manualul*, 71).
400 *Ibidem*, p. 49 (Epictet, *Fragmente*, 77).

greşeşte îi permite acestuia să persiste în greşeală; cel care nu învinuieşte răul, atunci când el se manifestă, nu prea poate să-l elimine/ înlăture (fiindcă nu prea are motiv să o facă)...

Iar „înțeleptul” care consideră că nu ştie chiar *nimic* mai corect s-ar numi „prostul suprem” decât mare înțelept... Cât despre „comunicarea” cu un individ care „nu vorbeşte *nimic* despre el” nici nu mai are rost să vorbim... („Cum te numeşti? Ce doreşti? Cu ce te pot ajuta? Ce mai faci? La ce te gândeşti? Cum te simți? Unde te doare? etc.” ar fi întrebări la care „înțeleptul mut” ar refuza să răspundă ca să fie sigur că „face progrese în înțelepciune”...)

„Cu alte cuvinte, doreşte să se petreacă numai cele ce se petrec, să învingă, numai cel care învinge cu adevărat. Căci astfel, niciodată nu vei fi tulburat.”[401]

Zicând cele de mai sus, Epictet îşi cam doreşte să nu-şi dorească nimic, ci doar să constate în prezent ceea ce se petrece acum şi *atât*. Dar un astfel de om nu-şi poate programa nimic pe „viitor” şi nu poate face nici un plan pentru vreo acțiune coerentă de durată. El vrea astfel ca „viitorul” (cele ce *se vor* petrece şi cele ce el ar vrea *să se* petreacă cândva) să se confunde spre indistincție cu prezentul (cu cele *ce se* petrec acum).

O astfel de atitudine care fie nu face, fie nu vrea să facă, distincție între prezent şi viitor; o astfel de atitudine blocată în prezent, care nu vede utilitatea fiecăruia dintre aceste două „timpuri”, nu poate fi specifică decât unei ființe extrem de tulburate de „prezent”, care, în lipsa oricărui plan din partea ei, o duce oriunde vreau alții sau pe unde se nimereşte din întâmplare.

O astfel de „atitudine” (de ignorare şi de eliminare totală a „viitorului” din minte) este însă imposibilă practic: dorința, de cele mai multe ori, se leagă mai ales de viitor...

Astfel, atunci când mănâncă, în timp ce mănâncă, doar un „aerian” ar putea zice „Doresc să mănânc!” (Ca şi cum nu ar mânca.). Şi doar un „neatent” ar putea zice „Doresc să stau pe scaun la masă!” când el ar sta deja aşezat pe scaun la masă... Iar cel care ar zice „Doresc să continui să mănânc!” se referă deja la viitor...

A-ți dori „să se petreacă *numai* cele ce se petrec”, pe de o parte, ar putea să însemne că acum ți-ai dori să se întâmple (în viitor) *numai* ceea ce se întâmplă deja (adică ceva imposibil: anume ca viitorul să nu fie cu nimic diferit de prezent, adică să nu existe schimbare)...

401 *Ibidem*, p. 28 (Epictet, *Manualul*, 49).

Pe de altă parte, ar putea să însemne că în prezent îți doreşti *să se petreacă* (în prezent) *doar* cele care *se petrec* în prezent şi nimic altceva – că ți-ai dori ca dorința ta să fie blocată exclusiv în prezent (să se orienteze doar spre „acum" fără nici o preocupare pentru viitor) şi să fie legată strict de aprobarea (dorirea) lui nediscriminativă (indiferent dacă prezentul, sub diferite aspecte, e „bun" sau „rău", tu ar trebui să ți-l doreşti să fie exact aşa cum este – de exemplu, dacă e „rău", să-ți doreşti ca acel „rău" „să se petreacă"), ignorând deci orice legătură a dorinței cu viitorul şi, respectiv, cu schimbarea prezentului – de exemplu, că ți-ai dori (în prezent) să ai (în prezent) numai ceea ce ai deja... sau altfel spus, că ți-ai dori *să nu-ți mai doreşti nimic* (în afară de ceea ce deja ai) – ceea ce ar însemna, pe de o parte, că îți doreşti o imposibilitate (anume ca dorința ta să nu se schimbe deloc pe viitor) şi, pe de altă parte, că îți doreşti ca dorința ta să nu vizeze în nici un fel schimbarea intenționată, schimbarea pe care *tu* să o faci în „lume" prin propria ta acțiune îndreptată spre schimbarea unei stări de fapt prezente la un moment dat... (E ca şi cum ți-ai dori mereu să ştii numai ceea ce ştii la un moment dat şi nimic mai mult – adică să nu faci nici un efort *voit* spre a cunoaşte mai mult decât cunoşti în prezent...)

Iar a-ți dori *„să învingă, numai cel care învinge cu adevărat"*, în primul rând, e destul de greu, pentru că de multe ori *nu ştii* cine o să învingă cu adevărat. În al doilea rând, o astfel de dorință te predispune, uneori, spre adoptarea unei atitudini *amorale* (indiferente față de morală), deoarece susținerea unei astfel de dorințe înseamnă să renunți la orice dorință de „implicare morală" în vreo „bătălie"/ „confruntare"/ „întrecere" (nu-ți doreşti ca unul sau altul dintre combatanți („bun" sau „rău") să învingă – şi astfel nu iei parte activ la a sprijini nici o parte din conflict („bună" sau „rea"), ci doar constați care din ei învinge şi atât). Şi în al treilea rând, o astfel de dorință te-ar duce, alteori, la un comportament *imoral*, deoarece ar însemna *să-ți doreşti*, de exemplu, „răul" şi „viciul", doar pentru că acestea s-ar nimeri să „învingă cu adevărat" într-o împrejurare sau în alta...

„158. Dacă vrei să trăieşti o viață lipsită de necazuri, consideră evenimentele ce urmează să survină, la fel de ireversibile ca şi cele petrecute deja."[402]

Ce legătură necesară şi suficientă este între a considera în mod absurd că viitorul e tot una cu trecutul (între considerarea evenimentelor „petrecute deja" ca fiind la fel de

402 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 58 (Epictet, *Fragmente*, 158).

„ireversibile” ca cele care se vor petrece) şi a trăi „o viață lipsită de necazuri”?... Şi ce se întâmplă dacă, printre cele ce urmează să survină, va fi şi o viață cu ceva „necazuri”, după mintea stoicului, „ireversibile” şi „petrecute deja” (deşi ele încă nu s-au petrecut)? Viața lui va mai fi atunci „lipsită de necazuri”?...

Nu prea! Stoicul are un talent special în a-şi crea singur „necazuri” prin faptul că nu caută să le evite pe cât îi stă în putință şi prin faptul că odată întâlnit cu ele nu prea doreşte să le rezolve (dorind mai degrabă să le „rabde” şi să se „resemneze” cu ele)...

După caracteristicile atribuite înțeleptului de către stoici (slugărnicia pasională la zei/ zmei, nesimțirea (imaginară) la durere şi plăcere; „nimereala” femeilor, comandarea lor; înfumurarea de a se considera ca fiind „singurii care trăiesc cu adevărat” şi cei „care nu greşesc niciodată”; considerarea copiilor proprii ca pe nişte „proprietăți străine”; lipsa de reacție socială (critică, laudativă, educativă, justițiară) concretizată în muțenie/ tăcere iubitoare de „siguranță”; susținerea (teoretică a) distrugerii instituțiilor judiciare, educaționale, religioase etc. ale statului; trăirea relativ „întâmplătoare” prin „prezent”, fără vreo dorință (serioasă) de schimbare „moral-socială” (prezentă sau viitoare); confundarea viitorului cu trecutul ş.a.) nu e de mirare dacă un astfel de „specimen uman” e greu de „îngăduit” într-un stat funcțional oarecare: *„Dacă voi lua toate statele la rând, nu voi găsi măcar unul să-l poată îngădui pe înțelept, sau în care înțeleptul să-şi poată îndura traiul.”*[403]

Oricum, ca să fie „îngăduiți” în vreun stat aceşti „înțelepți” ar trebui mai întâi să existe, ori chiar un stoic dintre cei mai importanți, cum e Seneca, recunoaşte că el nu e „înțelept” (conform *Despre viața fericită,* XVII.3) şi acelaşi lucru îl recunoaşte şi „marele” stoic Marcus Aurelius (conform *Către sine însuşi*, IV, 37), ceea ce ne face să ne întrebăm: dacă Seneca nu era „înțelept”, de unde ştia el ce e acela un înțelept şi cu ce se ocupă el?... „Din auzite?”... Şi dacă Aurelius nu a atins „înțelepciunea stoică”, de unde ştia el că aceasta poate fi atinsă?... Tot „din auzite?”...

Este oare „înțeleptul stoic” altceva decât o pură ficțiune mentală a stoicilor? Altceva decât un simplu personaj de basm precum „Făt-Frumos” şi „Moş-Crăciun”?...

Şi dacă „înțeleptul stoic” nu era decât un „ideal” de gândire şi comportament, era el oare un „ideal”, pe de o parte, posibil de urmărit (în mod real) şi, pe de altă parte, „demn de admirat” (din punct de vedere „moral”) şi „folositor” din punct de vedere practic?...

---

403 Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, Bucureşti, p. 194.

Comte-Sponville ne oferă o concluzie despre „înțeleptul” stoic şi „înțelepciunea” lui: *„Stoicismul şi epicurismul sunt înțelepciuni exagerate, împinse dincolo de limite, şi, tocmai de aceea, lipsite de înțelepciune.”*[404]

20. Libertate şi sclavie

Seneca: *„De aceea trebuie să ne găsim calea spre libertate. Însă nu există alt mod de a ajunge la ea decât prin indiferența față de soartă”*[405] *[...]*

Pentru sclavul „făcut sclav de soartă”, indiferența față de această „soartă” a lui, cu siguranță, nu-i va aduce degrabă libertatea.

A fi „indiferent față de soartă” este, într-un anume sens, a ignora realitatea, a nu lua cunoştință de o situație dată. Iar ignorând-o, prefăcându-te că nu o vezi, nu vei încerca nici să o schimbi, deoarece pentru aceasta ar trebui mai întâi să o recunoşti ca atare (cu bunele şi cu relele ei).

Ieşirea din „indiferența” față de propria „soartă” şi a celor din jur este unul din primii paşi pe calea spre obținerea unei libertăți sau alteia (pentru cei care sunt lipsiți de ele) şi, respectiv, spre protejarea şi întărirea propriei libertăți.

Marc Aureliu: *„Lasă-te fără împotrivire în voia soartei şi rabdă să fii împletit de către ea în legăturile care-i plac ei.”*[406]

Stoicismul (roman) este unul care încurajează „morala sclavului”, resemnarea, nepăsarea, împăcarea cu realitățile sociale şi politice („bune” şi „rele”) ale vremii.

(Eugen Cizek: *„Acest fost sclav care era Epictet n-a elaborat o filozofie revoluționară, ci şi-a pus gândirea în slujba intereselor Imperiului Roman.”*[407])

Epictet: *„Aşadar, cel care vrea să fie independent nici să nu râvnească, nici să nu respingă ceva din cele ce stau în puterea altora. Dacă nu face astfel, în mod obligatoriu, devine sclav.”*[408]

Radicalizarea, vederea doar în alb şi negru, specifică lui Epictet şi altor stoici, se poate observa şi în citatul de mai sus: între „independență” şi „sclavie” stoicul nu mai este

404 Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, Bucureşti, p. 34.

405 Seneca; Sfântul Augustin, 2004, *Despre fericire*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 22 (Lucius Annaeus Seneca, *Despre viața fericită,* IV, 5).

406 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuşi*, Editura Vestala, Bucureşti, p. 67 (IV, 34).

407 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. XIV.

408 *Ibidem*, p. 12 (Epictet, *Manualul*, 21).

capabil să vadă nimic altceva – el se dovedeşte astfel a fi incapabil să vadă exact ceea ce este: dependența şi interdependența „sociologică” şi „ecologică” specifică ființei umane.

Traiul în societate presupune în mod implicit ca fiecare membru al ei să „râvnească”/ dorească ceva de la alții şi să „respingă” pe acelea care nu-i convin, primite de la ei.

Nebunul care nu respinge nimic devine însă automat sclav, exploatat, victimă garantată... Iar cel care „nu doreşte nimic” de la semenii săi (de la brutar pâine, de la croitor haine, de la agricultor alimente, de la armată protecție, de la judecător justiție, de la profesor educație, de la medic tratamente pentru a se vindeca de boală etc.) nu doar că nu există în vreo societate, dar dacă prin absurd ar exista, el nu prea ar avea ce să caute în „societate” – fiind potrivit pentru a trăi mai mult pe vreo „insulă pustie”, decât în „comunitate”...

Stoicul se arată astfel a fi, uneori, doar un „animal social nebun”, fiindcă par a-i lipsi chiar şi cele mai elementare instincte de interacțiune socială funcțională...

„Argumentele” lui sunt mai mult decât ridicole: aerul este în puterea sa? „Fabrică” el aerul pe care îl respiră? Şi dacă totuşi îl consumă (fără „râvnă” şi „respingere”), acest act îl face mai puțin dependent de consumul de aer? Şi dacă este „dependent” de el, înseamnă că el este „sclavul aerului”?...

„Dependența” nu este în mod automat „sclavie”...

(Eugen Cizek: *[...] „libertatea lui Epictet, mai pregnant chiar decât la alți stoici, se interiorizează, echivalează cu independența morală. Vrei să fii liber, evidențiază* Manualul *nu dori şi nu te feri de ceea ce depinde de alții, căci altfel vei deveni în chip necesar un sclav.”*[409])

A echivala „dependența” cu „sclavia” e o exagerare grosieră. De exemplu, stăpânul de sclavi depinde în mod direct de munca acestora – şi totuşi el nu este chiar sclavul sclavilor săi...

Sau un alt exemplu: copilul depinde, pentru naşterea şi pentru creşterea sa până la o anumită vârstă, de mama sa, dar această dependență nu-l face totuşi „sclavul” mamei sale. Sau un alt exemplu: omul depinde, pentru a trăi, de actul de a respira, de a mânca, de a bea apă ş.a.m.d. – totuşi el nu este „sclavul” respirației, mâncării, apei ş.a.m.d. ...

Dependența/ „dependința” (şi mai ales inter-dependența) e una din condițiile cele mai intime de existență ale vieții umane. A nu dori „ceea ce depinde de alții” este, de exemplu,

409 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. XII.

a nu dori să vorbeşti o limbă oarecare a unei societăți oarecare – pentru că limba aceea „depinde de alții”, iar „a nu te feri” sau „a nu respinge” învățarea oricărei limbi de pe pământ, cu care un stoic mai plimbăreț prin lume, ar intra în contact, ar însemna să nu facă altceva toată viața decât să învețe „limbi străine”...

„A nu te feri” de „ceea ce depinde de alții” este practic rețeta sclaviei nu a libertății – căci dacă ei vor să te exploateze şi tu „nu te fereşti”, ajungi cu siguranță sclavul lor, chiar dacă zici că nu-ți doreşti acest lucru – a nu dori este şi a te feri, iar a nu te feri este practic şi a dori...

Actul de a alege presupune în mod direct a dori ceva şi, prin urmare, a respinge altceva, iar un stoic care nu doreşte şi nu respinge, practic, nu vrea să facă nici o alegere „exterioară” şi nici o discriminare între cele „din afară” – ceea ce îl lasă efectiv, pe de o parte, la „mila sorții” şi la „voia întâmplării” şi, pe de altă parte, îl face „orb”, „surd” şi „paralizat” – mişcarea privirii presupune o alegere, ascultarea a ceva la fel, iar mişcarea „de bună voie” într-o direcție sau alta presupune o alegere (dorință) a faptului de a te mişca şi o respingere a actului de a sta, o alegere (dorință) a unei direcții de mişcare şi o respingere a alteia, o alegere (dorință) a unor scopuri pentru acea mişcare şi o respingere a altora ş.a.m.d.

„13. Nu căuta ca întâmplările să se desfăşoare aşa cum vrei, ci doreşte ca evenimentele să se petreacă în mod obişnuit şi astfel cursul vieții îți va fi liniştit.”[410]

După Epictet stoicul se pare că trebuie să stea oarecum „ca un prost” şi să se uite la „întâmplări” cum trec pe lângă el fără a căuta să le influențeze în vreun fel (fără a căuta „ca întâmplările să se desfăşoare” aşa cum vrea el). De exemplu, dacă la un moment dat i se face foame sau sete, probabil că va aştepta „liniştit” până când „întâmplările” vor veni să-i bage mâncare în gură ca unui copil de țâță (şi nici măcar ca acestuia, deoarece copilul doreşte să mănânce şi își exprimă şi el cum poate dorința aceasta, dovedind astfel că chiar şi un prunc are mai multă minte decât un stoic).

O astfel de mentalitate „infantilă” cu greu poate duce la o „viață liniştită” (mai ales deoarece „întâmplările”, de obicei, mai „au” şi alte „griji” decât să-i dea de mâncare stoicului). Cel care nu caută să influențeze întâmplările „aşa cum vrea el” o să ajungă la

410 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 10 (Epictet, *Manualul*, 13).

„voia întâmplărilor”, care vor face cu el ceea ce „ele” vor dori (şi de obicei „întâmplările” „nu mor de grija” de a-i face stoicului „viața liniştită”).

„15. Orice te-ar întâmpina în viață, aminteşte-ți să te concentrezi asupra ta însuți şi să cauți să afli ce putere îți e de folos, împotriva evenimentului respectiv. [...] Dacă o trudnică muncă ți-e dat să înduri, ai la îndemână răbdarea. Împotriva unei jigniri, vei găsi resemnarea. Dacă te vei obişnui astfel nu te vor încătuşa nicicând închipuirile.”[411]

Pentru cineva care nu caută ca întâmplările exterioare să se desfăşoare aşa cum vrea el (conform *Manualul*, 13) a căuta totuşi să folosească o „putere” împotriva unui „eveniment”/ „întâmplare” arată în primul rând o doză consistentă de incoerență. A folosi o „putere” (interioară) împotriva unui eveniment (exterior) este a vrea ca acel eveniment să se desfăşoare cum vrea stoicul şi nu altfel. De exemplu, însoțit de „răbdare” şi nu de „iritare”, de „resemnare” şi nu de „atitudine activă şi demnă” etc. – şi însoțit, de asemenea, de toate efectele exterioare pe care acestea le produc asupra mersului evenimentului respectiv – într-un fel se desfăşoară un eveniment exterior care este întâmpinat cu răbdare şi resemnare şi altfel dacă e întâmpinat de „revoltă” şi de „luare de atitudine”...

Răbdarea şi resemnarea nu sunt doar modalități de gândire şi nu rămân fără urmări concrete în exterior. Ele sunt mereu însoțite de acțiuni concrete (specifice, de exemplu, pentru „munca răbdătoare” şi „ascultarea resemnată”) care influențează în mod direct „mersul întâmplărilor”: fapta nu poate fi despărțită în mod artificial de gândirea care o conduce... Ele sunt intim relaționate şi astfel a-ți schimba gândirea este, de cele mai multe ori, şi a-ți schimba fapta ce decurge din ea...

De aceea, a vrea să gândeşti într-un fel e şi a vrea să acționezi într-un fel specific (şi astfel să influențezi mersul evenimentelor într-un anumit mod şi nu în altul) – influențarea evenimentelor interioare (dorințe, gânduri, raționamente...) înseamnă, într-o măsură variabilă, şi influențarea modului de manifestare a celor exterioare (a faptelor şi evenimentelor sociale, de exemplu).

De aceea, cel care nu vede legătura aceasta intimă şi foarte puternică doar crede că nu se lasă încătuşat de „închipuiri”. (Dacă „munca trudnică” (sau „jignirea”) este o „închipuire”, atunci şi „răbdarea” (sau „resemnarea”) e tot o „închipuire”. Şi dacă „nerăbdarea” şi „lipsa de resemnare” sunt „închipuiri”, atunci şi „răbdarea” şi „resemnarea” sunt tot „închipuiri”.)

411 *Ibidem*, pp. 10-11 (Epictet, *Manualul*, 15).

În plus, fugind de „încătuşarea închipuirilor”, stoicul cade fix în brațele sclaviei reale/ fizice. Cel care îşi rabdă jugul rămâne un „bou”, cel care se resemnează în fața jignirii aduse de cel care-l exploatează şi-l batjocoreşte devine (dacă nu este deja) sclav în mod faptic, nu (doar) închipuit. Sub acest aspect, fostul sclav Epictet se pare că nu a fost capabil să propovăduiască decât „mentalitatea de sclav”. („Prostule stai liniştit! Trage la jug! Rabdă şi resemnează-te!...”)

„Adu-ți aminte că eşti interpretul rolului dorit de maestru. [...] Căci datoria ta este să interpretezi rolul ce ți s-a dat, într-o prezentare cât mai potrivită, dar să aleagă acest rol stă în puterea altuia.”[412]

Sclavul stoic lasă deci pe alții (pe maestru, pe stăpân) să-i aleagă „rolurile” pe care să le joace, deoarece fie nu e capabil, fie nu vrea să-şi „joace” propriul „rol” pe scena lumii...

21. Concluzii

(Ion Banu: *„Planul sistemic: e vorba acum de rupturile stoice, antidialectice, între atitudine şi eveniment, între intenție şi act şi [...] între viața privată şi cea socială. Chiar viața interioară e ciuntită prin jugularea laturii ei pasionale şi, în ansamblu, împovărată de fatalismul Logos-lui cosmic. Îşi spune cuvântul aici viziunea nondialectică asupra libertății, izolată iluzoriu de sfera necesității.”*[413])

În concluzie, actele şi evenimentele depind într-o măsură mai mare sau mai mică de noi (şi ale noastre, şi ale celorlalți), iar indiferența față de răul generat de unele din aceste acte nu face decât să-l ajute pe acesta să crească şi să se înmulțească, lucru subliniat chiar şi de stoicul Seneca:

„Orice rău se înrădăcinează adânc dacă nu e stăvilit îndată ce se iscă.”[414]

Din această perspectivă „indiferența” stoică față de actele celorlalți (considerate de stoic ca fiindu-i „indiferente”) nu numai că nu este morală, dar este chiar profund imorală în esența ei.

Evenimentele şi actele interioare (intenții, gânduri, percepții, emoții etc.) nu depind doar de noi, ci mai ales de contextul cultural-social-natural-istoric-lingvistic-moral-etc. în care ne manifestăm. De aceea, dacă cele exterioare ar fi „indiferente”, pe motivul unei

412 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti, p. 14 (Epictet, *Manualul*, 24).

413 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, p. 120.

414 Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, Bucureşti, p. 3.

presupuse independențe radicale față de „noi”, atunci şi cele „interioare” ar fi, de cele mai multe ori, la fel de „indiferente” din acelaşi motiv – dar asta doar pentru cineva care ar gândi cât de cât şi ar şti ce e aceea coerență de idei... (În ultimă instanță „indiferența” (atât cât e posibilă) față de exterior nu poate fi decât o „indiferență” față de interior...)

Restrângerea tupeistă a posibilității aplicării atributului de „bine” (sau de „rău”) doar la unele dintre aspectele interioare (intenție, rațiune), pe motivul imaginar al dependenței stricte a „moralei” doar de stoic, nu are nici o justificare rațională – ba mai mult chiar – dacă această restrângere este urmată până la capăt în consecințele ei teoretice şi practice, ea nu duce decât la contradicție, confuzie şi incoerență, care invită manifestarea răului, haosului şi indiferenței „nesimțite” nu doar în (şi față de) societate, natură şi ceilalți, ci şi în (şi față de) „sine-însuşi”...

Norocul stoicilor a fost doar acela că nu prea au practicat „indiferența” pe care uneori au predicat-o față de „indiferente” (sănătate, boală ş.a.m.d.) şi în acte s-au mulțumit să facă şi ei cam aceleaşi fapte virtuoase pe care le considerau ca atare cele mai multe din filosofiile antichității.

Concluzii

1. Rezumat

Omul antic şi cel contemporan au aceeaşi structură şi modalitate psihică de funcționare armonioasă, în cadrul căreia „fericirea" şi „suferința" au, printre altele, şi rolul de semnale psihice care ne indică prezența în psihic a unor raționamente „corecte", respectiv „greşite", la fel cum prezența durerii şi, respectiv, a plăcerii indică acțiunea asupra corpului a unor factori nefavorabili bunei lui funcționări (factori distructivi, periculoşi), respectiv favorabili armonizării (refacerii armoniei distruse).

În antichitate, după cum am văzut, în cazul lui Aristotel, al buddhismului sau al stoicilor acest rol important de „semnal" pe care îl are de jucat „fericirea", respectiv „suferința", de multe ori, dacă nu era trecut total cu vederea, atunci cel puțin s-a putut vedea că el era insuficient conştientizat şi înțeles, conducându-i astfel, uneori, pe unii antici, la concluzii aberante de genul „necesității eliminării dorinței" sau specifice căutării „transcenderii", „detaşării" şi „indiferenței" față de plăcere şi durere (atitudini caracteristice pentru unii buddhişti şi stoici). O astfel de poziționare în raport cu dorința, cu durerea şi, respectiv, cu plăcerea, din multiple puncte de vedere, nu poate fi decât nocivă pentru buna funcționare a ființei umane...

Epicur şi cirenaicii au o atitudine mai concesivă față de „plăcere", în timp ce Aristotel tinde să-şi piardă „fericirea" prin nişte spații abstracte cam „aerian" precizate...

Pe urmele „îndatoririlor" stoice, respectiv a „folosului" clamat (de foarte mulți autori antici, printre care şi Aristip, Aristotel, Epicur, Zenon ş.a.) ca şi criteriu de apreciere a binelui s-a manifestat, pe de o parte, „datoria" lui Kant, respectiv curentul utilitarist...

Fericirea, suferința, plăcerea (şi durerea) şi, respectiv, „indiferența" („detaşarea", „desprinderea") față de ele au constituit şi vor constitui în continuare teme fundamentale ale eticii şi moralei, fiecare din ele având de jucat un rol bine precizat în buna funcționare biologică, psihologică, sociologică şi ecologică a omului.

Prin lucrarea de față, consider că am adus un plus de lumină în cercetarea acestor repere majore ale moralei (antice, moderne şi contemporane) care poate să ajute la o mai bună înțelegere a mecanismelor specifice moralei (practice) şi eticii (teoretice)...

2. „Înțelepciunea" antică

Mulți dintre contemporani au tendința de a-i idealiza pe unii sau pe alții din filosofii antici şi astfel sunt predispuşi să-i înțelepțească pe „favoriții" lor cu mult mai mult decât e cazul... Ei trec prea uşor cu vederea marile neajunsuri ale gândirii lor şi au tendința de a expune şi de a analiza cu o prea mare „bunăvoință" sistemele lor doctrinare.

Dacă ne prefacem însă că nu vedem eroarea, incoerența, contradicția, neclaritatea, răutatea, acolo unde ele există în mod evident, ele nu vor dispărea „de la sine", ci, de cele mai multe ori, vor rămâne pe loc, având tendința să se întărească şi să se multiplice, exact prin aceste „prezentări" şi „analize" părtinitoare, superficiale şi grăbite făcute asupra lor.

Atitudinea critică şi hiper-critică are însă o mult mai mare utilitate pentru progresul ştiinței şi filosofiei – dulcegăriile şi complezențele, în cel mai bun caz, pot duce doar la stagnarea acestui progres...

Cei mai mulți filosofi antici, nu doar că nu erau „înțelepți", după multe din standardele ştiințifice şi morale al vremii noastre, dar ei nu erau „înțelepți" nici măcar după multe din standardele valorice general considerate de societățile în care ei s-au manifestat...

Exagerarea, excesul, ascetismul extrem, ignorarea evidențelor, pierderea în vorbe fără sens sunt câteva din caracteristicele ce conferă, de multe ori, pretinsei lor înțelepciuni, dacă nu o formă înrudită cu absurdul, atunci cel puțin una înrudită cu ridicolul şi hilarul.

Reproducerea necritică a „prostiilor" (ştiințifice, morale, biologice, sociologice) antice poate arăta o oarecare erudiție în cunoaşterea acestor „prostii", dar ea nu poate arăta prezența, în cel care o afişează, a unei gândiri care se mai şi gândeşte la ceea ce „reproduce"...

Care este folosul ce reiese din studiul a diferite sisteme/ doctrine/ expuneri filosofice propuse de un filosof sau altul dacă nu identificăm greşelile lui, dacă nu învățăm din ele şi dacă nu le combatem suficient de mult încât, pe cât posibil, ele să nu se mai repete nici în noi şi nici în cei cărora le atragem atenția asupra acestor greşeli de percepție, rațiune şi acțiune?

Unii ar putea să spună că, de cele mai multe ori, „înțelepciunea" antică cuprinde, pe lângă câteva minime conexiuni cu realitatea, doar multă prostie/ ignoranță/ neştiință „adunată grămadă" şi ascunsă după ceva „bune intenții", după câteva „fabulații" şi „fantasme" specifice locului şi timpului şi după multe salturi abrupte prin logică, prin percepție şi prin emoție.

Dacă i-am spune acestei „înțelepciuni" „poezie de grădiniță", probabil că astfel am mai îndepărta din greutatea prostiei/ ignoranței care o apasă, făcând-o, astfel, nu doar impracticabilă şi ruptă de aproape orice relație cu evidența concretului, ci, mai ales, mult mai apropiată de registrul comicului şi absurdului decât de cel al seriozității, raționalității şi realismului.

Alții ar putea să susțină că „înțelepciunea" antică este mai mereu doar o glumă proastă făcută la adresa „înțelepciunii"; un demers care mai degrabă a compromis „înțelepciunea" în ochii „publicului" decât a ajutat la a o face pe aceasta de dorit „pe o scară mai largă"; o activitate „intelectuală" pierdută prin labirintul abstractului desprins abrupt de concret, care a menținut prea mult mintea umană în angoasele animalice specifice spiritului fanatic credincios unor tradiții prosteşti, în loc să o ajute să păşească prin critică progresistă spre semnalizarea şi corectarea cât mai grabnică a unor erori majore de judecată şi acțiune (morală, politică, economică, ştiințifică, artistică etc.).

Şi tot aşa, unii ar putea să aibă uneori impresia, parcurgând cu atenție, în mod cât mai obiectiv, multe din textele de „înțelepciune" antică, că aceasta este, de foarte multe ori, atât de superficială şi de goală de conținut încât nu e de mirare dacă cineva ar considera că ea pare a fi mai degrabă dovada unei lipse de gândire, decât a unei prezențe a ei...

Care este „progresul" teoretic şi practic adus de discursul etic al lui Aristotel, Buddha, Epicur, Zenon sau alți stoici? – De multe ori, el e aproape neglijabil sau egal cu zero: când nu reproduce nişte evidențe ale „cunoaşterii comune", el tinde să se piardă pe sine în speculații fără cap şi coadă care îl fac să-şi piardă „bunul simț" pe care, de multe ori, „cunoaşterea comună" îl are...

Dar e chiar mai grav de atât – uneori, unii din ei (ca de exemplu, Aristotel) au întărit (în loc să corecteze) o parte din greşelile „morale" ale societăților în care s-au manifestat (sclavagismul, inegalitatea de gen, diferența de clasă etc.), iar alteori unele din învățăturile „morale" ale unora din ei i-au împins (mai ales pe buddhişti şi pe stoici) spre o rupere de lume, spre o ignorare a răului din ea, spre o evadare imaginară în fantasticul unei lumi lipsite de „suferință" şi „dorință"...

De multe ori etica – înțeleasă ca şi reflecție asupra moralității comune – nu a făcut decât să pervertească cu maximă nesimțire bunul-simț, logica şi datele oferite de percepția empirică imediată.

(Kolakowski: […] *„nici o banalitate nu e atât de banală încât sensurile ei să nu fie din când în când provocate şi contestate de filosofi.”*[415])

(Wittgenstein: *„Filozoful este acela care trebuie să lecuiască în el multe boli ale intelectului înainte de a putea ajunge la noţiunile simţului comun.”*[416])

Interpretarea eronată a originii, manifestării şi scopurilor „acţiunilor morale” (de multe ori scăpate exclusiv prin ceva tărâmuri „divine”, fantastice, „non-empirice” sau „abstracte”) nu doar că le-a făcut pe acestea relativ impracticabile, dar în măsura în care s-au găsit unii naivi care să încerce să le pună în practică (în acord cu aceste interpretări eronate), această încercare a lor nu le-a adus decât suferinţă inutilă, cauzată de însuşirea necritică a unor confuzii şi contradicţii evidente pentru orice minte dotată cu o minimă luciditate morală...

Celor care cred că aceşti „unii” şi „alţii” pomeniţi mai sus exagerează caracterul negativ al „înţelepciunii” antice şi ignoră cu bună ştiinţă „progresele notabile” făcute de ea, s-ar putea să li se răspundă că, chiar dacă poate un pic exagerată, o astfel de „prezentare negativă” nu face decât să compenseze foarte puţin faţă de tonele de „propagandă pozitivă” făcute de-a lungul secolelor acestei „înţelepciuni” antice – propagandă care nu s-a sfiit să „bage sub preş”, să „ignore” şi să găsească tot felul de explicaţii hilare şi bizare pentru a-i justifica, „înţelepciunii” antice, „derapajele” şi „scăpările”, „exagerările” şi „fanteziile”, „erorile” şi „ororile”...

Şi tot aşa, ar mai putea să i se răspundă acestei obiecţii că „înţelepciunea” se cunoaşte după „roadele” ei – ori dacă comparăm roadele morale, politice, economice, educaţionale şi mai ales tehnice şi ştiinţifice ale „înţelepciunii” antice cu cele ale „înţelepciunii/ ştiinţei” moderne şi mai ales contemporane, ne apare evident faptul că „înţelepciunea” antică nu este decât o glumă la adresa „înţelepciunii”, care nu justifică în nici un fel postularea vreo unei „epoci de aur” specifice antichităţii...

(D.D. Roşca: *„Din toate punctele de vedere din care omul a privit până azi existenţa, cel preconizat de ştiinţa pozitivă s-a dovedit mai eficace. Dovadă rezultatele obţinute de aceasta în domeniul realităţii fizice.”*[417])

Şi li se mai poate răspunde criticilor criticii „înţelepciunii” antice că doar prin critică această „înţelepciune” a fost dovedită în foarte multe aspecte ale ei ca fiind foarte

415 Kolakowski, Leszek, 1997, *Horror Metaphysicus*, Editura ALL, Bucureşti, p. 101.
416 Wittgenstein, Ludwig, 2005, *Însemnări postume 1914 - 1951*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 92.
417 Roşca, D. D., 2010, *Existenţa tragică*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, p. 184.

„neînțeleaptă" şi a fost dată la o parte pentru a face loc progresului şi înțelepciunii reale, nu imaginare.

Critica a făcut posibil progresul şi ea îl va face posibil în continuare: încă mai rămân ascunse şi insuficient criticate prea multe teze nocive (morale, filosofice, religioase, politice etc.) inventate prin antichitate, „expirate încă înainte de a fi inventate", care, în ciuda caracterului lor aberant, îşi fac încă simțite efectele negative (dogmatice, fanatice, agresive, ignorante), tocmai datorită unor analize superficiale şi a lipsei unor dezbateri critice serioase făcute asupra lor şi în legătură cu ele...

(Warburton N.: *„Acceptarea necritică a ideilor altor persoane duce la stagnare mentală."*[418])

3. „Etica Armoniei"[419]

În ceea ce priveşte morala (binele/ virtutea/ plăcerea/ fericirea/ înțelepciunea/ utilitatea/ datoria/ legea/ libertatea/ dreptatea/ valoarea/ raționalitatea/ funcționalitatea etc.) privită „în general", aceasta nu poate fi decât relativă la criteriile de apreciere a „moralității" (binelui/ virtuții/ fericirii/ înțelepciunii/ utilității/ datoriei/ legii/ libertății/ dreptății/ valorii/ raționalității/ funcționalității etc.) unui act sau altuia.

În ce priveşte însă mecanismele naturale cărora le sunt supuse diferite aspecte importante pentru funcționarea ființei umane, cum sunt fenomenele specifice rațiunii, emoției, plăcerii, durerii, fericirii sau suferinței, acestea se desfăşoară după legi cauzale bine precizate care funcționează fără greş în cazul unui organism uman care se manifestă în cadrul unor parametrii optimi de funcționare.

De exemplu, „durerea", ca semnal care indică că ceva nu funcționează cum trebuie, că există un „neajuns" (lipsă/ pericol/ factor nociv) pe care trebuie să-l înlăturăm – sub formele ei specifice de manifestare (ca de exemplu, foamea, setea, senzația de frig, febra, durerea de cap, durerea de stomac, durerea cauzată de o lovitură, de o tăietură, de o arsură, de o apăsare puternică, de un stimul vizual sau sonor aflat ca intensitate peste anumite limite acceptabile etc.) – se manifestă în acord cu legi de apariție şi manifestare foarte exacte (legi care îi determină apariția, intensitatea, durata în timp etc.).

418 Warburton, Nigel, 1999, *Cum să gândim corect şi eficient*, Editura Trei, Bucureşti, p. 138.

419 Pentru dezvoltarea ideilor expuse în acest subcapitol, în legătură cu „fericirea", cu „suferința psihică", cu „raționamentele corecte" şi cu cele „greşite", a se vedea Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca.

Senzația de foame, de exemplu, înțeleasă ca o senzație de „durere”/ „suferință”, apare în legătură cu mecanismul de hrănire şi are o formă specifică uşor discernabilă de durerea specifică senzației de „sete” sau celei de „febră”, sau celei de „arsură” – fiecare din aceste forme distincte de manifestare a senzației de durere fiind legate de stimuli specifici care le determină apariția, respectiv intensitatea, durata şi dispariția.

Aceleaşi aspecte le putem constata şi în cazul „plăcerii”: varietatea plăcerilor, variația intensității şi duratei lor, cauzarea apariției şi dispariției lor de către stimuli şi factori specifici ş.a.m.d.

Înțeleasă ca „semnal” care ne indică că suntem pe drumul cel bun în corectarea unui neajuns, în satisfacerea unei nevoi, în evitarea acțiunii unor factori distructivi, plăcerea indică mereu şi spre altceva decât ea – anume spre acele funcții organice în legătură cu care ea apare (hrănire, hidratare, acomodare termică, percepție, reproducere etc.) şi a căror funcționare optimă implică, în cazul proceselor ciclice, luarea unor măsuri ciclice de refacere a unei anumite armonii funcționale distruse temporar, de obicei, prin acțiunea unor factori ce determină apariția unei lipse (de hrană, apă etc.).

Durerea aceasta „fizică”/ „corporală”/ „organică” şi plăcerea corespondentă ei (pe un anumit segment de funcționare al organismului) nu sunt „învățate” (la „şcoală”), nu sunt un produs al „culturii” sau al „moralei”. Ele apar cu precizie, după legi specifice de manifestare, în prezența unor stimuli specifici care le determină apariția, intensitatea, durata, diminuarea şi dispariția – iar aceste legi e bine să fie cunoscute şi studiate prin observarea atentă a mecanismelor lor de manifestare. Studierea şi înțelegerea acestor legi naturale şi adaptarea la ele face mai mult pentru „acțiunea morală” decât o mie de speculații metafizice fără cap şi coadă asupra unor teme ale moralei şi eticii.

Această corelație existentă între apariția şi manifestarea asupra unui organism a unor stimuli şi factori „dureroşi” (producători de durere) şi apariția şi manifestarea durerii este una legică la nivelul fiziologiei umane şi ea poate fi observată direct, prin constatarea perceptivă a unor evidențe... Ea este deci mai mult o problemă de „observare” decât una de „interpretare” rațională...

Făcând o distincție didactică şi practică necesară între „durere” („fizică”/ „corporală”– legată de mecanismele „fizice”/ „corporale” specifice funcționării omului) şi „suferință” („psihică” – legată de mecanismele funcționării psihicului), respectiv între „plăcere” şi „fericire” şi atribuind, în principal, „suferinței” şi „fericirii” o legătură preponderentă cu

funcționarea „psihicului” (a raționamentelor, emoțiilor, intuițiilor etc.) şi înțelegând că aşa cum „corpul” funcționează după legi precise de organizare şi manifestare, tot aşa, nici „psihicul”/ „mintea”, nu funcționează „la întâmplare” („după capul ei”), ci tot după nişte legi specifice, putem înțelege foarte bine că „suferința psihică” (senzația de nelinişte, agitație, stres, angoasă etc.) este la nivel „psihic” echivalentul a ceea ce „durerea” este la nivel „fizic”/ „corporal”, adică un „semnal” că ceva „nu este în regulă” în funcționarea psihicului – anume, că de exemplu, acesta este supus acțiunii unor prevederi eronate, unor raționamente greşite, unor intuiții false etc.

(Este evidentă legătura foarte puternică existentă între „fizic/ corporal” şi „psihic/ minte” (între „sistemul nervos” şi celelalte sisteme ale ființei), de aceea, despărțirea lor „strictă”/ „absolută” nu este posibilă – dar o despărțire „didactică” şi „relativă” bazată pe diferențe specifice este posibilă şi chiar necesară.)

Această „suferință psihică” se manifestă la nivel concret sub forme specifice, cum sunt, de exemplu: „senzația de teamă” (frică, fobie, groază), de „mânie” (iritare, nervozitate, ură), de „tristețe” (supărare, „depresie”) etc. – adică prin ceea ce se pot numi „emoții negative” şi, respectiv, „sentimente negative”.

Cum durerea semnalizează, în momentul apariției ei, existența, în acelaşi moment, a acțiunii unui factor distructiv, respectiv lipsa unei acțiuni necesare pentru continuarea funcționării optime a „corpului”, tot aşa, această „suferință psihică” (concretizată printre altele, mai ales în emoții şi sentimente negative) ne indică că avem în psihic/ minte (în partea de „soft”/ „programare”), exact în momentul când o simțim, raționamente „distructive”, respectiv că ne lipsesc raționamentele „corecte” necesare funcționării armonioase a psihicului şi a întregului organic din care el face parte[420].

Nici această „suferință psihică”, respectiv „fericirea” corespondentă (corespunzătoare simțirii unor emoții şi sentimente „pozitive” în momentul corectării „raționamentelor greşite” prin susținerea rulării în psihic a unor „raționamente corecte” din perspectiva bunei funcționări a psihicului şi a întregului existențial specific uman) nu este „învățată”, ci ea apare la fel de legic şi de natural în „psihic”, precum „plăcerea” şi „durerea” apar în relație cu funcționarea „corpului fizic”.

420 Pentru sublinierea legăturii existente între emoții şi raționamente/ cogniții a se vedea şi premisele pe care se bazează „terapia cognitivă” – a se vedea în acest sens, printre altele, de exemplu, Brinster, Philippe, 2002, *Terapia cognitivă*, Editura Teora, Bucureşti.

„Raționamentul corect” s-ar putea exprima sub multe forme, dar probabil cea mai importantă este cea specifică unei „aşteptări/ prevederi corecte” a consecințelor unei acțiuni – adică un raționament (făcut de obicei în vederea prevederii unor condiții viitoare sau în vederea constatării unor condiții trecute sau prezente) poate fi considerat „corect”, dacă ceea ce se susține prin el, în relație cu viitorul chiar se va întâmpla, respectiv dacă ceea ce se susține prin el în relație cu trecutul sau prezentul s-a întâmplat efectiv sau se realizează efectiv în prezent[421].

Factorul „corespondență cu realitatea” („adevărul corespondență”) este deci decisiv în construirea unui raționament corect.

De unde ştie trupul să transmită semnalul de durere specific unei lovituri atunci când ne lovim într-un loc specific? Din „experiențele trecute” specifice întregii linii evolutive a speciei noastre care au contribuit la formarea şi fixarea mecanismelor senzoriale actuale.

Tot aşa organismul nostru ştie când să transmită semnale specifice de „suferință psihică”, respectiv de „fericire” în circumstanțe specifice.

Se poate constata o legătură evidentă între „fericirea” exprimată sub forma a diferite emoții/ sentimente pozitive (calm, bucurie, elan, entuziasm, relaxare, linişte, mulțumire, iubire, curaj etc.) şi bunul mers al vieții individuale (corporale şi psihice), respectiv sociale (omul fiind, evident, într-o mare măsură, o „ființă socială” încă de la apariția speciei din care el face parte) şi ecologice (ființa umană manifestându-se într-un context ecologic specific de care depinde, în foarte mare măsură, buna sa funcționare).

Aceste manifestări clare, severe, legice specifice „fericirii” şi „suferinței” („psihice”), respectiv plăcerii şi durerii („corporale”) fiind evidente şi manifestându-se la orice om sănătos, acesta poate să le ia în considerare spre a anticipa şi prevedea cu maximă probabilitate, respectiv pentru a înțelege, modul specific de manifestare al „plăcerii/ durerii” şi „fericirii/ suferinței” – luând astfel măsurile necesare diminuării la maxim posibil a apariției, a intensității şi duratei specifice „durerii corporale” şi „suferinței psihice” şi măsurile necesare pentru „eliminarea” lor prin înlăturarea acțiunii „factorilor nocivi”, semnalizată de apariția acestor „semnale” – fără însă a încerca să elimine „definitiv” şi „universal” manifestarea semnalului de „durere”, respectiv de „suferință”, cu funcția lor specifică.

421 A se vedea în acest sens şi Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, capitolul „Ce înseamnă de fapt că un raționament este greşit?”.

Acestea au rolul lor bine precizat în buna funcționare a organismului – anume ele au o funcție de semnalizare a unui pericol (de exemplu, de extindere a unei distrugeri prezente), a unei lipse (de exemplu, în satisfacerea ciclică a unei nevoi), a acțiunii unui „factor nociv” (judecată greşită, boală, lovitură, arsură etc.)... şi prin această „semnalizare” ele ne permit/ ajută/ incită să luăm imediat măsuri concrete de eliminare a „pericolului”, „lipsei” sau „acțiunii factorului nociv”...

Tot aşa, „semnalul” de „plăcere”, respectiv „fericire”, ne indică că suntem „pe drumul cel bun” în restaurarea unei armonii specifice funcționării optime a organismului – la fel cum simțirea „stării de normalitate” (nici plăcere, nici durere, nici fericire şi nici suferință) ne indică că pe moment segmentul pentru care este simțită această „stare de normalitate”, respectiv întregul existențial care suntem, funcționează „fără probleme” la acei parametri „normali” („optimi”) de funcționare, care îi sunt specifici.

Această „stare de normalitate”, această „senzație de armonie” este deci a treia stare senzitivă prezentă în „trup” şi în „psihic” – şi ea apare când nu există, pe moment, nici un „neajuns” de semnalat prin „durere”, respectiv „suferință” („psihică”), respectiv când nu suntem în curs de efectuare a nici unei acțiuni de refacere, re-echilibrare, re-armonizare a ființei în urma întâlnirii cu aceste „neajunsuri” („refacere” semnalizată prin „plăcere”, respectiv „fericire”).

Aceste trei stări/ senzații sunt foarte uşor de diferențiat între ele – semnalele de durere/ suferință, respectiv plăcere/ fericire având, în condiții normale, o durată de manifestare, mai redusă decât cea specifică simțirii stării/ senzației de „normalitate”/ „armonie”. (Pentru un om sănătos, care nu este afectat de o boală, de o lipsă acută sau de un accident „major”, durerea/ suferința, respectiv plăcere/ fericirea apar, în cele mai multe cazuri, ca semnale de scurtă durată şi de mică intensitate.)

Aşadar, pentru cine îşi doreşte starea/ senzația de „fericire”, respectiv starea/ senzația de „plăcere” sau starea/ senzația de „normalitate”/ „armonie” pot fi indicate acțiuni specifice, cunoscute „de toată lumea”.

Şi la fel e cu cel care vrea să evite pe cât posibil starea/ senzația de „durere corporală”, respectiv de „suferință psihică”: odată acestea apărute pentru a-i semnaliza „contactul” cu un „factor nociv” bunei sale funcționări (aflat în „interiorul” şi/ sau în „exteriorul” său) el trebuie să caute să minimizeze intensitatea lor şi să reducă cât mai mult durata lor de manifestare prin luarea unor hotărâri ferme, imediate, de înlăturare a acțiunii acestui

„factor nociv” asupra sa şi prin efectuarea unor acţiuni specifice în acest sens. (Dacă „măsurile” nu sunt luate la timp, „durerea” („corporală”) şi/ sau „suferinţa” („psihică”) vor/ va creşte în intensitate, arătând astfel agravarea situaţiei prin extinderea acţiunii acelui „factor nociv”, respectiv mărirea potenţialului său distructiv, în lipsa unei acţiuni de contrare şi de eliminare/ înlăturare a manifestării lui în relaţie cu noi).

4. Binele şi răul. „Starea/ senzaţia de bine” şi „starea/ senzaţia de rău”

Suferinţa şi fericirea, respectiv durerea şi plăcerea, ca semnale, sunt „bune” pentru funcţionarea optimă a corpului şi psihicului uman...

Suferinţa şi durerea pot fi considerate însă şi „rele”, dacă prin aceasta înţelegem că trebuie evitată pe cât posibil apariţia, respectiv manifestarea lor intensă şi de durată, prin evitarea contactului cu factorii care le declanşează de obicei această apariţie, respectiv manifestare – mai ales în cazul factorilor perturbatori ai „armoniei” care nu au o manifestare ciclică. Pentru aceşti factori cu o ciclicitate previzibilă (legaţi, de exemplu, de ciclul de satisfacere a nevoilor) „durerea” specifică lor (manifestată sub forma senzaţiei de „foame”, „sete”, „frig” etc.) este o realitate cotidiană, care trebuie limitată, atunci când apare şi atât timp cât se manifestă, la o intensitate şi o durată minimă, prin înlăturarea promptă a lipsurilor (de hrană, apă, confort termic etc.) semnalate de ea.

De exemplu, stările/ senzaţiile de „teamă/ frică”, de „mânie” sau de „tristeţe” („emoţiile negative” specifice acestor aspecte) sunt „bune” în sensul că semnalizează prezenţa în noi a unor „raţionamente greşite” specifice şi a „acţiunilor rele” care le însoţesc.

Pe de altă parte, ele sunt „rele” în sensul că nu sunt stări/ senzaţii plăcute (fiind forme ale „suferinţei psihice”) şi nici nu sunt ceva care să fie de dorit a se manifesta des, cu intensitate şi pe o durată îndelungată, ci dimpotrivă – manifestarea lor în noi e bine să fie evitată la maxim posibil, iar apariţia în noi, la un moment dat, a acestor „emoţii negative” (specifice fricii, mâniei, tristeţii etc.) trebuie conştientizată cu promptitudine şi apoi e bine să luăm măsurile necesare pentru a le reduce intensitatea şi durata şi pentru a le înlătura/ îndepărta/ opri manifestarea lor „alarmantă” în psihic prin înlăturarea/ îndepărtarea cât mai grabnică a factorilor „nocivi”/ „periculoşi” semnalizaţi de prezenţa lor – adică a „raţionamentelor greşite” (aşteptărilor false, iluziilor, speranţelor deşarte, credinţelor dogmatice etc.) şi a „acţiunilor/ comportamentelor rele/ greşite” pe care aceste raţionamente le declanşează şi le susţin în manifestare (şi care astfel ne împiedică să

înlăturăm (sau să evităm întâlnirea cu) acțiunea unor factori (individuali, sociali, zoologici, ecologici, climaterici etc.) nocivi/ periculoşi pentru buna funcționare a întregului psiho-corporal specific ființei umane şi a sistemului socio-ecologic în care ea se manifestă).

Nu e de dorit o situație în care manifestarea lor (a tristeții, fricii, mâniei etc.) ca *semnale de alarmă* să fie complet şi definitiv înlăturată, ci doar una în care apariția şi manifestarea acestor semnale este evitată la maxim posibil, respectiv redusă ca intensitate şi durată şi îndepărtată/ înlăturată/ oprită pe moment şi pe o perioadă maxim posibilă de timp, prin evitarea/ reducerea/ îndepărtarea „factorilor nocivi/ periculoşi" a căror prezență (în noi sau în afara noastră, în legătură cu noi) ele ne-o semnalizează...

Un „sistem de alarmă" nu trebuie distrus/ eliminat – e nevoie doar de evitarea/ reducerea/ oprirea „semnalelor de alarmă" pe care el le transmite la un moment dat (pentru a ne anunța existența, în „aria lui de acoperire", a unui pericol, a unei „lipse" sau a unei „acțiuni nocive/ dăunătoare" pentru funcționarea optimă a „existenței/ manifestării" în legătură cu care „sistemul de alarmă" este setat să funcționeze) prin luarea unor măsuri preventive de evitare, respectiv a unor măsuri prompte şi eficiente de înlăturare, a „pericolelor/ lipsurilor" semnalizate de respectivele „semnale de alarmă".

Existența unui complex de „sisteme de semnalizare" care pot transmite semnale de avertizare/ alertă/ alarmă/ atenționare, respectiv semnale care să indice funcționarea în parametrii optimi şi semnale care să indice prezența unui proces activ de refacere a funcționării optime după deranjarea ei la un moment dat este extrem de importantă pentru buna funcționare a sistemelor existențiale umane, animale sau sociale (şi de multe ori şi a celor „tehnic-funcțional-complexe", ca de exemplu: automobile, calculatoare, instalații industriale etc.).

„Plăcerea" şi „durerea", respectiv „fericirea" şi „suferința", resimțite efectiv de ființa umană la nivel senzorial (intern şi extern, corporal şi psihic) nu sunt mai deloc o problemă de „interpretare", ci doar una de „constatare" şi, din această perspectivă, cam acelaşi lucru putem să-l spunem despre „starea/ senzația de bine", respectiv despre „starea/ senzația de rău".

În măsura în care legăm „binele" de „starea de bine" şi „răul" de „starea de rău", manifestările lor specifice sunt uşor de diferențiat una de alta.

Dacă însă „binele” (/ „răul”) este apreciat după alte criterii, atunci el este relativ la criteriile de judecată pe care le folosim pentru a-l aprecia – în acest caz „interpretarea” jucând un rol mai semnificativ decât simpla „constatare”...

Astfel, desprinse de reperul precis specific „stării/ senzației de bine”, respectiv „stării/ senzației de rău”, binele şi răul se relativizează în funcție de timp, spațiu, circumstanțe şi criterii de judecare.

Şi astfel, ceea ce este considerat de unii, uneori, ca fiind un „bine”, (alteori) poate fi considerat de alții ca fiind un „rău” şi ceea ce este considerat de unii ca fiind „bun” în anumite circumstanțe poate fi considerat, tot de ei, ca fiind „rău” în alte circumstanțe.

Asta nu înseamnă însă că, pentru umanitate în general, nu ar exista un minim consens, măcar în ceea ce priveşte trăsăturile de bază ale „binelui” (legate, de obicei, de „starea de bine”, resimțită fie ca „plăcere” şi/ sau „fericire”, fie ca stare de „normalitate”/ „armonie”, respectiv de asigurarea acelor condiții de funcționare optimă a ființei umane) sau ale „răului” (legat, de obicei, de „starea de rău”, resimțită ca „durere corporală” şi/ sau „suferință psihică”, respectiv, legat de proasta funcționare a individului (datorită nesatisfacerii optime a unor nevoi şi/ sau acțiunii unor boli, lipsuri, factori nocivi etc.) şi societății (proastă organizare şi coordonare, lipsă de „siguranță” şi de „protecție socială”, dezbinare etc.)).

Astfel „binele” este legat de obicei de „plăcere” şi de „fericire”, respectiv de factorii efectivi, interiori (psihici şi corporali) şi exteriori, care generează apariția în noi a acestor semnale de *refacere* şi/ sau dezvoltare a armoniei proprii – dar el este legat şi de starea de „armonie”/ „normalitate”, adică de constatarea manifestării optime a unor factori ce *mențin*, pe moment, „armonia” sistemului existențial numit om, pe diferitele sale paliere de manifestare (individual, social, ecologic) şi în legătură cu diferite sisteme şi subsisteme organizatorice şi funcționale din care el este constituit la nivel corporal sau la nivel psihic.

„Starea/ senzația de bine” este o stare pe care o putem simți senzorial, care nu e chiar aşa de relativă şi de subiectivă pe cât ar putea să creadă unii (oricum, nu mai mult decât ar putea fi „subiective” durerea sau plăcerea). Ea se poate constata şi mărturisi cu maximă siguranță prin expresii sincere corespunzătoare unei stări de fapt, ca de exemplu, „mă simt bine”...

La fel şi „starea de rău”... De aceea, conceptele de „bine” şi „rău” pot să fie intim legate de „starea/ senzația de bine”, respectiv de „starea/ senzația de rău”.

Relativitatea „binelui” este dată de relativitatea definirii individuale sau sociale a existenţei sale în legătură cu aprecierea valorică şi dezirabilitatea unor factori, respectiv cu respingerea şi refuzul altor factori. Din această perspectivă, singura regulă este aceea că este „bine” ceea ce un individ sau o comunitate alege să numească ca fiind „bine”, aducând în acest sens argumente şi justificări mai mult sau mai puţin convingătoare.

Când „binele” este desprins de „starea/ senzaţia de bine”, el devine o simplă „problemă de dicţionar”, de numire a ceva sau altceva cu un nume sau altul după bunul plac al individului şi/ sau al comunităţii care face acea numire/ definire.

În funcţie de criteriile propuse pentru acordarea atributului de „bine” apare şi se manifestă un „bine” specific.

Cel care stabileşte „plăcerea” ca fiind un „bine” va considera „bun” orice factor care îi produce plăcere. Cel care stabileşte că „utilitatea” este un „bine” va aprecia ca fiind „bună” orice acţiune pe care el o consideră ca fiind capabilă să producă vreo utilitate oarecare (mai „plăcută” sau mai „neplăcută” pentru el sau pentru alţii). Cel care stabileşte că „puterea” (/ „controlul”) este un „bine” va înţelege prin „bine” tot ceea ce-i permite creşterea în „putere” (/ „control”), de o manieră relativ indiferentă faţă de „utilitate” sau „plăcere”.

Astfel, ceea ce este „bine” dintr-un punct de vedere poate fi „rău” din alt punct de vedere sau în alte circumstanţe de timp şi spaţiu. Judecat însă din aceleaşi puncte de vedere (sub aceleaşi raporturi) ceva nu poate fi şi bun, şi rău, în acelaşi timp.

Plăcerea este mai mult sau mai puţin „plăcută” de fiecare dată când apare. Durerea este mai mult sau mai puţin „dureroasă” de fiecare dată când o resimţim. Tot aşa „starea/ senzaţia de bine” este „bine-venită” de fiecare dată când o experimentăm...

Când sunt considerate „filosofic”, la nivelul unui abstract rupt de aproape orice contact cu concretul, „plăcerea”, „fericirea”, „armonia” şi „binele” pot lua cele mai ciudate înfăţişări (demonstrând astfel relativitatea extrem de subiectivă a considerării lor „abstracte”). Când însă acestea sunt reduse şi legate de „senzaţia de plăcere”, de „starea/ senzaţia de fericire” şi, respectiv, de „starea de armonie/ normalitate” (respectiv, când acestea sunt legate pe ansamblu cu „senzaţia/ starea de bine”), abstractul devine destul de concret şi relativul destul de bine precizat şi destul de clar delimitat încât să permită eliminarea multora dintre confuziile şi neînţelegerile care pot să apară în legătură cu „plăcerea”, „fericirea”, „armonia” şi „binele” fiinţei.

(Sartre: *„Exemplu: construcția unui flotor implică adevărul principiului lui Arhimede. Reciproc, adevărul principiului lui Arhimede implică verificarea sa prin construirea unui flotor. Utilul învăluie adevărul, adevărul învăluie utilul. Ideea nu este niciodată pur practică şi nici pur teoretică: ea este practico-teoretică sau teoretico-practică."*[422])

„Binele senzorial" („binele simțit") uneori nu e tot una cu „binele abstract", dar acest „bine senzorial" („starea de bine") este, de cele mai multe ori (şi în condiții de funcționare sănătoasă/ optimă a ființei umane), un reper mult mai sigur şi mai clar al „binelui" decât oricare altul...

Rătăcită prin „abstract" morala/ etica poate ajunge uneori la a avea legături destul de slabe cu realitatea senzorială. Determinată în „concret" şi ghidată de reperul pe care îl constituie „starea/ senzația de bine" (înglobând în ea starea de „plăcere", respectiv „fericire" şi respectiv de „armonie"/ „normalitate") şi de reperul specific corespunzător „stării/ senzației de rău" (manifestată ca şi senzație de „durere corporală", respectiv de „suferință psihică") ea poate căpăta rădăcini solide pe care se poate ulterior manifesta în limitele vocației sale – asigurarea unei funcționalități optime a sistemului corporal-psihic uman şi a celui social-ecologic în care acesta se manifestă, pentru ca apoi, funcționând la parametri optimi, omul să-şi poată atinge diferite alte scopuri (decât asigurarea acestei „funcționări optime") pe care el şi le poate propune (oarecum, în plus față de ea).

5. Virtutea

Pentru a înțelege cât mai bine conceptul de „virtute" (ca de exemplu: curaj, prevedere, calm, cumpătare, iubire etc.) putem să menționăm (printre diferite alte componente) următoarele trei componente majore ale ei: emoțiile şi sentimentele „pozitive" cu care o anume virtute se asociază; „raționamentele corecte" care însoțesc manifestarea acelor emoții şi sentimente şi acțiunile „bune" prin care se concretizează acele „raționamente corecte" şi emoții „pozitive".

Identificând aceste trei componente majore ale „virtuții" („raționamentul corect", „emoția pozitivă" şi „acțiunea bună") putem înțelege că „virtutea" este un fenomen complex care nu se reduce nici doar la „rațiune" şi „raționamente", nici doar la „emotivitate" şi „emoții", nici doar la „acțiune" şi „fapte" – ci ea cuprinde în esența ei toate aceste componente (şi multe altele, ca de exemplu: „senzația/ percepția corectă",

422 Sartre, Jean-Paul, 2006, *Adevăr şi existență*, Editura Nemira, Bucureşti, p. 38.

„memoria bună”, „voința de bine”, „motivația/ intenția pozitivă” etc.) lucrând împreună în cadrul unui „mecanism” specific virtuții, potrivit unor legi specifice de manifestare, care duce la atingerea, refacerea sau păstrarea (după caz a) „stării de bine” (constituită din componentele specifice stării/ senzației de „plăcere”, „stării de fericire” şi, respectiv, stării/ senzației de „armonie”/ „normalitate”) şi la buna funcționare a sistemului corporal-psihic uman. Atingerea şi menținerea acestor stări („de bine” şi, respectiv, de „bună funcționare”) îi permit apoi ființei umane să-şi urmărească şi să-şi atingă şi alte scopuri, ca de exemplu, „educația”, „cercetarea”, „creația”, „jocul”, „sportul”, „distracția”, „munca” etc. (Bineînțeles însă că, dintr-o anumită perspectivă, aceste „alte scopuri” se dovedesc a avea o contribuție importantă la întărirea/ refacerea/ menținerea stărilor „de bine”, respectiv de „bună funcționare”... – şi din acest punct de vedere putem constata o intercondiționare a „scopurilor bune” pe care şi le poate propune omul la un moment dat.)

De cele mai multe ori, omul urmăreşte să obțină „starea de bine” general, asociată în condiții de sănătate „bunei sale funcționări” pe ansamblu, dar în particular, el, de multe ori, confundă (prin raționamente greşite) cauzele care generează legic (obiectiv) „starea de rău”, respectiv de „proastă funcționare”, cu acele cauze care generează legic (obiectiv) „starea de bine”, respectiv „buna funcționare” a ființei sale.

Astfel, uneori, unii oameni îşi propun să simtă lucruri relativ imposibil de simțit (cum ar fi „o fericire neîntreruptă” sau dispariția funcției semnalizatoare a durerii („dispariția *totală şi definitivă* a oricărei urme de durere”), sau „o virtute ruptă în mod brutal de emoții şi acțiuni” etc.) care dacă, prin absurd (sau din alte cauze), ar fi simțite, nu ar face decât să deregleze în mod grav buna funcționare a organismului uman.

Oamenii lipsiți de „maturitate mentală/ psihică”[423] îşi doresc să atingă tot felul de „lucruri”, „stări” şi „trăiri” fabulatorii sau au impresia imaginară că chiar trăiesc într-un „univers fantastic” – ei cultivă astfel în psihicul lor tot felul de „raționamente greşite”, de multe ori specifice „credinței dogmatice”[424], care îi fac să ignore realitatea evidentă pentru a trăi imaginar în lumi fantastice populate cu „z(m)ei” şi „magie adevărată”, lumi lipsite de „legi naturale” şi puse în mişcare de „legile supranaturale” specifice basmelor, legendelor, miturilor şi poveştilor de adormit copii (mari).

423 A se vedea în acest sens şi Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, capitolul „Adeizarea Psihică”.

424 A se vedea în acest sens şi Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, capitolul „Raționamentele greşite specifice credințelor dogmatice”, precum şi Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Mitul credinței*, Editura G LINE, Cluj-Napoca.

Aceşti oameni neatenţi la mersul real al lumii în care trăiesc reduc uneori, în imaginaţia lor „metafizică”, toată fiinţa umană la o singură componentă a ei (de exemplu, la „raţiune”, identificată, de multe ori, în mod implicit sau explicit, cu nebuloasa specifică noţiunii de „suflet”[425]) sau ignoră (teoretic) fenomenul specific „morţii” (care după mintea lor „nu are nici o legătură cu ei”), sau încearcă să afişeze o „indiferenţă” (la fel de teoretică, respectiv la fel de nocivă când devine şi practică) faţă de „sănătate” şi „boală”, „viaţă” şi „moarte”, „sărăcie” şi „bogăţie” etc.

(Doctrinele morale specifice lui Aristotel, lui Buddha, lui Epicur sau stoicilor prezintă numeroase neajunsuri – o parte din ele le-am arătat în lucrarea de faţă, propunând, mai mereu, o perspectivă care nu doar arată o greşeală, ci propune şi o corectare a ei...)

(Popper: *„Principiul corectării necontenite a greşelilor constă în metoda de a căuta necontenit greşelile şi de a le corecta din timp pe cele mici sau pe cele care abia încep să apară.”*[426])

6. Scopurile vieţii

Când vorbim de bine în general nu vorbim de un „bine suprem”, de un „bine absolut” sau de un „bine ultim” (care să fie „scopul vieţii umane”), ci vorbim de un bine relativ sau, mai bine zis, de un „bine condiţionat” de forma: „Dacă vrem să-l obţinem pe X (stare, obiect etc.), considerat de noi, din diferite motive, ca fiind un „bine”, atunci e necesar să gândim într-un anumit fel (cu emoţiile aferente acestui „fel de gândire”) – adică să identificăm empiric şi raţional cauzele şi faptele reale care chiar ne ajută să atingem obiectivul pe care ni l-am propus să-l realizăm, considerându-l posibil de realizat – şi să acţionăm, în conformitate cu aceste „gânduri/ raţionamente” şi cu aceste realităţi empirice, într-un mod specific...”

După ce se stabileşte o formă cât mai exactă, mai clară şi mai bine delimitată a acestui „bine relativ/ condiţionat”, de obicei, el poate fi atins (dacă este posibil de atins şi probabil să fie atins) pe mai multe căi (de gândire, simţire şi acţiune relativ diferite), evident adaptate contextului în care se manifestă – căi care, de multe ori, îmbracă forma unor „căi bătătorite”, a unor căi cunoscute ca fiind relativ sigure şi eficiente de mai toată lumea...

425 Pentru câteva clarificări în legătură cu „sufletul” a se vedea Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Noua Ordine Religioasă*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, capitolul „Sufletul nu este altceva decât psitruvisul”.
426 Popper, Karl R., 1996, *Mizeria istoricismului*, Editura All, Bucureşti, p. XIX.

Viața (umană) nu are un singur scop (/ obiectiv/ țel) sau o singură țintă (/ menire/ misiune/ „chemare”). Ea are multiple scopuri (/ țeluri/ ținte/ obiective) majore pe care le urmăreşte (fie că este conştientă de acest fapt, fie că nu este) care de obicei sunt „armonizate” şi „coordonate” între ele.

Dar când uneori aceste scopuri „majore”, distincte şi diferite, intră în conflict unele cu altele, pentru moment, în funcție de circumstanțe, dintre aceste scopuri „majore” (plăcerea, fericirea, armonia, funcționalitatea optimă, utilitatea, libertatea, dreptatea, creativitatea, înmulțirea, supraviețuirea, siguranța, puterea etc.) omul poate şi trebuie să aleagă nişte scopuri sau un scop prioritar, care odată atins, dacă nu duce automat şi la atingerea altor scopuri majore, este bifat şi apoi se trece la atingerea altui scop prioritar (dintre cele „majore” şi „minore” pe care ființa umană este nevoită sau împinsă de natura ei legică specifică să le urmărească sau pe care ea doreşte să le urmărească, chiar dacă dorința sa nu se manifestă sub forma unei „nevoi” sau „necesități”)...

Omul vrea să realizeze şi trebuie să realizeze multiple acțiuni în existența sa – uneori destul de diferite ca scop... Dar cum nu le poate realiza pe toate deodată el este nevoit să-şi stabilească nişte priorități de moment, respectiv valabile pentru o perioadă mai scurtă sau mai lungă de timp, şi o ordine de atingere a acestor priorități (e nevoit să-şi stabilească nişte scopuri majore şi nişte scopuri minore de atins pe viitor şi apoi să-şi stabilească în raport cu ele priorități de moment şi de perspectivă adaptate circumstanțelor).

Atingerea acestor scopuri propuse, de obicei, nu este însă nici totală şi nici definitivă – dorința atingerii unui scop şi atingerea lui efectivă, de cele mai multe ori, este ciclică şi se manifestă sub forma unor acțiuni temporare şi locale/ particulare şi a unor rezultate specifice lor care au aceeaşi natură.

Astfel „fericirea” şi „plăcerea” propuse, uneori, ca scop „major” (şi/ sau prioritar, la un moment dat, față de alte scopuri majore sau minore) nu pot nicidecum să fie continue şi definitive – ci prin natura lor specifică ele nu sunt decât temporare, discontinue şi particulare (specifice anumitor segmente de funcționare a ființei – de exemplu, pentru sistemul digestiv, pentru cel tactil, pentru cel vizual, pentru cel reproducător, pentru „sistemul psihic” etc.).

E relativ imposibil (şi destul de ridicol) să-ți propui să simți în acelaşi moment toate „plăcerile” şi toate „fericirile” („emoțiile pozitive”) de care este capabilă ființa umană. Acestea vin pe rând şi variază în cantitate şi intensitate, în formă şi specificitate. Plus că,

de obicei, aceste semnale de „plăcere” şi, respectiv, „fericire” semnalizează refacerea temporară şi particulară a armoniei unui anumit segment al ființei (specific hrănirii, hidratării, sexului, raționării etc.) şi astfel pretenția de a le menține definitiv într-o formă „completă” este oarecum echivalentă, de exemplu, cu pretenția „de a mânca odată pentru totdeauna” şi respectiv cu aceea de a mânca practic tot timpul (pentru a resimți plăcerea actului de a mânca) sau de a bea un pahar de apă care să ne hidrateze toată viața, respectiv de a bea în continuu apă (sau alte licori) pentru a simți mereu plăcerea de a bea apă (sau alte băuturi)...

Organismul nostru are cicluri de funcționare, corporală şi psihică, în care plăcerea/ fericirea, durerea/ suferința şi, respectiv, starea de „armonie”/ „normalitate” au un rol şi un loc bine determinat de manifestare...

Nu există un „bine suprem” care să fie valabil tot timpul, indiferent de circumstanțe, şi pentru toate aspectele ființei, ci doar un „bine relativ” (considerat ca atare după criterii mai subiective sau mai obiective de apreciere valorică) care este valabil temporar, în anumite circumstanțe specifice şi pentru anumite aspecte de manifestare ale ființei.

Când îşi realizează bine funcția pe care o au de îndeplinit în funcționarea optimă a organismului şi „durerea”, şi „plăcerea” sunt la fel de „bune” ca şi „starea de armonie/ normalitate” – fiecare semnalizând apariția şi manifestarea unor factori specifici în interiorul şi în exteriorul nostru.

Apariția „plăcerii” şi a „fericirii” poate fi denaturată de la manifestarea ei normală prin intervenția unor factori precum alcoolul şi drogurile sau sub acțiunea unor boli care produc dereglări ale funcționării lor normale – cu efecte nocive de multe ori majore şi evidente.

Acest lucru ne arată că „plăcerea” şi „fericirea” nu sunt de dorit doar „în sine” (adică pentru senzația lor specifică), ci mai ales pentru ceea ce ele semnalizează atunci când transmit un „semnal corect” (care nu este denaturat de boală sau „droguri”) – şi anume, că facem acțiunile necesare, la un moment dat, pentru a reface/ restaura buna funcționare a organismului.

Dar nici inversul acestei situații nu este mai de dorit – şi anume, ca „virtutea” (adică, în principal, gândirea, simțirea şi acțiunea de refacere, de dezvoltare sau de menținere a bunei funcționări) să nu fie însoțită deloc de „plăcere” şi/ sau „fericire” sau de „armonie” (ci poate chiar de „durere” şi „suferință”).

Deşi uneori această situaţie poate să apară (de exemplu, atunci când suntem obligaţi să alegem, pe moment, între două „rele” pe cea mai puţin „rea” – de exemplu, între a înlătura o durere cronică şi a evita o durere de moment când mergem la dentist), ea nu constituie regula generală a relaţiei dintre „virtute” şi „plăcere”/ „fericire”/ „armonie”.

În condiţii de „sănătate” şi de „normalitate” „virtutea” (adică, mai ales, gândirea, simţirea şi acţiunea considerate ca fiind „bune” pentru noi, în vederea obţinerii sau refacerii, sau menţinerii, sau dezvoltării (după caz a) „stării de bine” (a „plăcerii”, a „fericirii” şi, respectiv, în special, a „stării de armonie/ normalitate”) şi de „bună funcţionare”) este intim legată de evitarea pe cât posibil, respectiv de diminuarea intensităţii şi duratei durerii/ suferinţei la minimul posibil (o alarmă trebuie să sune doar până e luată în seamă) şi de eliminarea/ înlăturarea manifestării lor temporare şi locale, prin înlăturarea promptă (prin acţiuni specifice) a acţiunii „factorilor nocivi” (acţiune nocivă semnalizată de manifestarea durerii/ suferinţei).

„Virtutea” este, de asemenea, legată de manifestarea „plăcerii”/ „fericirii”, atunci când refacem armonia temporar şi local „deranjată”...

Şi ea mai este legată şi de manifestarea „stării de armonie/ normalitate”, atunci când semnalele specifice durerii/ suferinţei, respectiv plăcerii/ fericirii (în sens strict), nu se mai manifestă pe moment (semn că, momentan, pe anumite segmente specifice, respectiv „în general”, funcţionăm „normal” fără a fi „deranjaţi” şi fără a realiza acţiuni de îndepărtare a unui „deranj” specific).

Aşadar (în legătură cu „virtutea”) raţiunea, emoţia şi acţiunea (precum şi alte componente ale omului, ca de exemplu, senzaţia, memoria, voinţa, dorinţa, imaginaţia, intuiţia, instinctul etc.) trebuie să funcţioneze „corect”/ „bine” şi să fie coordonate în mod armonios pentru asigurarea „bunei funcţionări” (psihologice, corporale, sociale, ecologice etc.) a fiinţei noastre – şi odată această funcţionare asigurată (şi semnalizată printr-o „stare/ senzaţie de bine” care îmbracă, fie forma stării de „normalitate”/ „armonie”, fie pe aceea de „plăcere”, respectiv „fericire”) ea poate fi folosită şi pentru atingerea a diferite alte scopuri majore sau minore (altele decât cele strict legate de menţinerea, refacerea sau dezvoltarea acestei „bune funcţionări” şi oarecum în plus faţă de ea – de exemplu, „călătoria”, „explorarea”, „cercetarea”, „joaca”, „distracţia”, „creaţia” etc.) pe care şi le poate propune fiinţa noastră, la un moment dat, în funcţie de anumite circumstanţe specifice...

În mare, ființa care funcționează la „parametri optimi” își poate explora și realiza liniștită dorințele/ aspirațiile/ visele... Cea care nu funcționează, la un moment dat, la acești parametri e obligată să lupte, mai întâi de toate, pentru a-și satisface nevoile/ necesitățile/ obligațiile...

Scopurile vieții se mișcă mereu între nevoi și dorințe, între necesități și aspirații, între obligații și vise, manifestându-se astfel în sfera „binelui relativ bine precizat” (specifică „stărilor/ senzațiilor de bine” (caracterizate prin „plăcere” și/ sau „fericire” sau prin starea de „normalitate”/ „armonie”) și, respectiv, „bunei funcționări” a ființei umane pe diferitele sale componente și în ansamblu), în aria de cuprindere a „virtuților” (adică, în principal, a „raționamentelor corecte”, „emoțiilor pozitive” și „acțiunilor bune” care urmăresc realizarea/ menținerea/ refacerea/ dezvoltarea acestor „stări de bine” și, respectiv, de „bună funcționare”) și în arealul de exprimare al „actelor existențiale” care pornind de la stările „de bine” și, respectiv, „de bună funcționare” pot construi, pe baza lor și în relație cu ele, prezența umanistă, științifică și artistică a ființei prin lume...

Bibliografie

Bibliografie primară

Aristotel, 1996, *De anima. Parva naturalia*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.

Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, Prahova.

Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeştii de Târg, Prahova.

Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuşi*, Editura Vestala, Bucureşti.

Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

Barnes, Jonathan, 1996, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Bergson, Henri, 1992, *Cele două surse ale moralei şi religiei*, Editura Institutul European, Iaşi.

Blaga, Lucian, 1994, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia.

Brinster, Philippe, 2002, *Terapia cognitivă*, Editura Teora, Bucureşti.

Caillé, Alain, 2000, *Critica raţiunii utilitare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

Carrithers, Michael, 1996, *Buddha*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Cazan, Gh. Alexandru, 2006, *Introducere în filosofie*, Editura Universitară, Bucureşti, cap. „Grecia”, subcap. „4. Etapa clasică”, punctul „4.7 Aristotel”, pp. 239-283.

Cicero, Marcus Tullius, 1983, *Despre supremul bine şi supremul rău (De finibus bonorum et malorum)*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

Cicero, 2011, *Paradoxa stoicorum – Paradoxurile stoicilor*, ediţie bilingvă, Editura Saeculum Vizual, Bucureşti.

Codoban, Aurel, 2005, *Filosofia ca gen literar*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca.

Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, Bucureşti.

Conta, Vasile, 2001, *Teoria fatalismului*, Editura Librom Antet, Bucureşti.

Copleston, Frederick, 2008, *Istoria filosofiei I Grecia şi Roma*, Editura ALL, Bucureşti.

Cristian, Flaviu, 1999, *Mesajul lui Buddha*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

**** Dhammapada - Temeiurile Legii*, 2001, Editura Herald, Bucureşti.

Eliade, Mircea, 1999, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti.

Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, Bucureşti.

Gasset, Jose Ortega Y, 1999, *Idei şi credințe*, Editura Ştiințifică, Bucureşti.

Gavriliu, Leonard, 1996, *Mic tratat de sofistică*, Editura IRI.

Gheorghe, Liviu (editor), 1995, *Buddha, Lumina unei căi spirituale*, Editura RAM, Bucureşti.

Guțu, Gheorghe, 1973, *Dicționar latin-român*, Editura Ştiințifică, Bucureşti.

Hadot, Pierre, 1997, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iaşi.

Huang Po, 2002, *Shin - Mintea Universală*, Editura Herald, Bucureşti.

Kant, Immanuel, 2003, *Critica rațiunii practice*, Editura Paideia, Bucureşti.

Kant, Immanuel, 2007, *Bazele metafizicii moravurilor*, Editura Antet, Filipeştii de Târg.

Kierkegaard, Sören, 1997, *Banchetul (In vino veritas)*, Editura Universal Dalsi, Bucureşti.

Kolakowski, Leszek, 1997, *Horror Metaphysicus*, Editura ALL, Bucureşti.

Krishnamurti, U. G., 2010, *Mintea e un mit*, Editura Herald, Bucureşti.

Laertios, Diogenes, 1925, *Lives of the Eminent Philosophers*, Loeb Classical Library, Book X – Epicurus
(sursa: https://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_X).

Laertius, Diogenes, 1925, *Lives of the Eminent Philosophers*, Loeb Classical Library, Book VII – The Stoics
(sursa: http://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/ Book_VII).

Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi.

MacIntyre, Alasdair, 1998, *Tratat de morală. După virtute*, Editura Humanitas, Bucureşti.

*** *Milinda-Panha sau Întrebările Regelui Milinda*, 1993, Editura Institutul European, Iaşi.

Mill, John Stuart, 1994, *Utilitarismul*, Editura Alternative, Bucureşti.

Mill, John Stuart, 1996, *Despre libertate*, Editura Eminescu, Bucureşti.

Mureşan, Valentin, 2006, *Comentariu la Etica nicomahică*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Muşetescu-Telesa, Elena, 2004, *Dicționar latin-român de uz şcolar*, Editura Polirom, Iaşi.

Peters, Francis E., 2007, *Termenii filozofiei greceşti*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Platon, 1993, *Phaidros*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Popper, Karl R., 1996, *Mizeria istoricismului*, Editura All, Bucureşti.

Radu, Lucian Alexandru, 2003, *Evanghelia Interioară, comentariu la Evanghelia după Matei*, Editura Nevali, Cluj-Napoca.

Radu, Lucian Alexandru, 2004, *Călătorie prin Conştiință*, Editura Mega, Cluj-Napoca.

Radu, Lucian Alexandru, 2006, „Economia ideală în viziunea lui Platon", în vol. *Comunitatea şi mediul de afaceri*, Editura Mega, Cluj-Napoca, pp. 217- 251.

Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca.

Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Mitul credinței*, Editura G LINE, Cluj-Napoca.

Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Noua Ordine Religioasă*, Editura G LINE, Cluj-Napoca.

Radu, Lucian Alexandru, 2011, „The Buddhist Philosophy and the "Problem" of Suffering", în revista *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, nr. 4 (ISSN: 2066 – 8880), Cluj-Napoca, pp. 39- 46.

Ross, David, 1998, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Roşca, D. D., 2010, *Existența tragică*, Editura Grinta, Cluj-Napoca.

Rousseau, Jean-Jacques, 2001, *Despre contractul social sau Principiile dreptului politic*, Editura Mondero, Bucureşti.

Rousseau, Jean-Jacques, 2006, *Visările unui hoinar singuratic*, Editura Institutul Cultural Român, Bucureşti.

Sartre, Jean-Paul, 2006, *Adevăr şi existență*, Editura Nemira, Bucureşti.

Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, Bucureşti.

Seneca, Lucius Annaeus, *Despre viața fericită*, în Seneca; Sfântul Augustin, 2004, *Despre fericire*, Editura Humanitas, Bucureşti, pp. 5-77.

Singer, Peter, (editor), 2006, *Tratat de etică*, Editura Polirom, Iaşi.

Snelling, John, 1997, *Elemente de Budism*, Editura RAO, Bucureşti.

Spinoza, 2009, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, Prahova.

Stere, Ernest, 1998, *Din istoria doctrinelor morale*, Editura Polirom, Iaşi.

Vidam, Teodor, 1994, *Introducere în filosofia moralei*, Editura Inter-Tonic, Cluj-Napoca.

Vidam, Teodor, 2001, *Tematizări ale gândirii etice actuale*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş.

Vidam, Teodor, 2007, *Dimensiuni ale eticii comunicării şi mass-media*, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca.

Warburton, Nigel, 1999, *Cum să gândim corect şi eficient*, Editura Trei, Bucureşti.

Wittgenstein, Ludwig, 2005, *Însemnări postume 1914 - 1951*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Zimmer, Heinrich, 1997, *Filozofiile Indiei*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Bibliografie secundară

Badiou, Alain, 2008, *Manifest pentru filosofie*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca.

Bergson, Henri, 2002, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, Bucureşti.

Blaga, Lucian, 1996, *Gândire magică şi religie*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Blaga, Lucian, 2003, *Despre conştiinţa filozofică*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Comté-Sponville, André, 1998, *Mic tratat al marilor virtuţi*, Editura Univers, Bucureşti.

Comte, Auguste, 1842, *Discours sur l'esprit positif*, e-book (sursa: http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/discours_esprit_positif/Discours_esprit_positif.pdf).

Descartes, René, 2004, *Reguli de îndrumare a minţii. Meditaţii despre filozofia prima*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Descartes, René, 2011, *Despre pasiunile sufletului*, Editura Antet, Filipeştii de Târg.

Empiricus, Sextus, 2001, *Expunere a filosofiei sceptice*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg.

Gasset, Jose Ortega Y, 1999, *Câteva lecţii de metafizică*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Gaudin, Philippe (coord.), 1995, *Marile religii*, Editura Orizonturi şi Editura Lider, Bucureşti.

Glotz, Gustave, 1992, *Cetatea greacă*, Editura Meridiane, Bucureşti.

Habermas, Jűrgen, 2000, *Conştiinţa morală şi acţiunea comunicativă*, Editura All, Bucureşti.

Kumar, Krishan, 1998, *Utopianismul*, Editura Du Stayle, Bucureşti.

Lao Zi, 1999, *Cartea despre tao şi virtuțile sale*, Editura Ştiințifică, Bucureşti.

Lavelle, Louis, 1997, *Panorama doctrinelor filosofice*, Editura Timpul, Iaşi.

Le Bihon, Christine, 1999, *Marile probleme ale eticii*, Institutul European, Iaşi.

Le Senne, René, 1934, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris.

Le Senne, René, 1947, *Traité de morale générale*, Presses Universitaires de France, Paris.

Lyotard, Jean-Francois, 2003, *Condiția postmodernă: raport asupra cunoaşterii*, Editura Ideea Design & Print, Cluj-Napoca.

Marcuse, Herbert, 1977, *Scrieri filozofice*, Editura Politică, Bucureşti, cap. „Contribuții la critica hedonismului", pp. 136 – 176.

Muscă, Vasile, 2002, *Filosofia ca istoria filosofiei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

Nakamura, Hajime, 1997, *Orient şi Occident: o istorie comparată a ideilor*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Noica, Constantin, 1992, *Mathesis sau bucuriile simple*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Noica, Constantin, 1993, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Patañjali, *Yoga Sūtra*, Editura Herald, Bucureşti.

Petrovici, Ion, 1992, *Introducere în metafizică*, Editura Agora, Iaşi.

Petrovici, Ion, 1997, *Filosofi contemporani*, Editura Garamond, Bucureşti.

Platon, 1986, *Republica*, (Opere vol. V), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

Platon, *Banchetul*; Marsilio Ficino, *Asupra iubirii*; 1992, Editura de Vest, Timişoara.

Platon, 1999, *Legile*, Editura IRI, Bucureşti.

Pleşu, Andrei, 1988, *Minima moralia*, Editura Cartea Românească, Bucureşti.

Rădulescu-Motru, Constantin, 1996, *Timp şi destin*, Editura Saeculum I.O. şi Editura Vestala, Bucureşti.

Schopenhauer, Arthur, 2003, *Fundamentele moralei*, Editura Antet, Filipeştii de Târg.

Schopenhauer, Arthur, 2007, *Arta de a avea întotdeauna dreptate*, Editura Art, Bucureşti.

Spinoza, Baruch, 1993, *Etica*, Editura Antet, Filipeştii de Târg.

Vernant, Jean Pierre, 1995, *Mit şi gândire în Grecia antică*, Editura Meridiane, Bucureşti.

Vianu, Tudor, 1997, *Introducere în teoria valorilor*, Editura Albatros, Bucureşti.

Vidal-Naquet, Pierre, 1985, *Vânătorul Negru*, Editura Eminescu, Bucureşti.

Vyāsa, *Bhagavad-Gītā*, Editura Herald, Bucureşti.

Wittgenstein, Ludwig, 1991, *Tractatus Logico – Philosophicus*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Wittgenstein, Ludwig, 1993, *Lecții şi convorbiri despre estetică, psihologie şi credința religioasă*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Xenofon, 1958, *Statul spartan. Statul atenian*, Editura Ştiințifică, Bucureşti.

Zimmern, Alfred E., 1922, *The greek commenwealth - Politics and Economics in Fifth Century Athens*, Editura Clarendon Press, Oxford.